



فلسفہ اسلام

(اردو ترجمہ)

تی۔ جے۔ ڈی بور

HISTORY OF
PHILOSOPHY
IN ISLAM

T. J. DE BOER



یہ کتاب سر ز بو زیک اینڈ کمپنی لندن کی اجازت سے
جن کو حق اشاعت حاصل ہے اردو میں ترجمہ
کر کے طبع و شائع کی گئی ہے۔

فہرست مضمونیں فلسفہ اسلام

باب	مضمون	صفحہ
۱	افتتاح کتاب	۱
۲	مکتب شرقی۔	۴
۳	مکتب یونانی۔	۹
۴	فلسفہ اور علم عرب	۲۲
۵	اخلاقی تعلیمات۔	۳۰
۶	ہم۔ ادب اور تاریخ	۵۱
۷	غشتا غورس کا فلسفہ	۵۶
۸	(۱) فلسفہ و فطرت۔	۶۲
۹	(۲) آخران الصفا بصرہ	۷۳
۱۰	شرق جدید افلاطونی ارسطاطالبی	۷۶
۱۱	(۱) کندی۔	"
۱۲	(۲) فارابی	"
۱۳	(۳) ابن سکوہ	"
۱۴	(۴) ابن سینا	"
۱۵	این المیشہم	۱۲۰
۱۶	پنجم۔ فلسفہ کا نتیجہ شرق میں ا۔ غزالی۔	۱۲۳
۱۷	ب۔ خلاصہ نگار۔	۱۲۸
۱۸	ششم فلسفہ مغرب میں	۱۳۱
۱۹	۱۔ ابتداء۔	۱۳۳
۲۰	۲۔ این باصرہ۔	۱۳۸
۲۱	۳۔ این طفیل۔	۱۴۲
۲۲	ہم۔ ابن رشد۔	۱۴۵
۲۳	۱۔ ابن خلدون	۱۴۸
۲۴	ہفتم نتیجہ	۱۴۸
۲۵	۲۔ عرب اور مدرسیت	۱۴۸

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

بَابُ اَوَّل

اِفْرَادُ

قدیم زمانے سے صحرائے عرب خود مختار بدوی قبائل کا جولانگاہ رہا ہے اور اب بھی ہے کو سوں تک چپیل میدان کے سوا کوئی گوناگونی یا اچھی کامی کامان نہ تھا ان کے دلوں میں آزادی سماں ہوئی تھی طبیعت بحال اور تندرست تھی جہاں تک نگاہ جاتی تھی بکسان عالم و کھانی دیتا تھا وہ اسی عالم پر نظر کرنے کے عادی ہو گئے تھے۔ ان کی زیادت سے زیادہ تغیر حملہ اور قتل اور غارتگری تھی قبیلوں لی رہا تھا ان کا عقلی سرمایہ تھا نہ ان کو ملی جل کے محنت کرنا آٹھا تھا نہ شایستہ حلے تھے وہ اسی محنت اور اس قسم کی سیر و تفریج سے آگاہی نہ تھے بصر کے کنارے ساحل کے قریب باقاعدہ جماعتیں پائی جاتی تھیں جو بدوؤں کی لوٹ مار سے محفوظانہ تھیں ان جماعتوں نے اعلیٰ درجے کی شایستگی اور تہذیب حاصل کر لی تھی۔ یہ حال جنوب عرب میں تھا جہاں ملکہ سبا کی قدیم سلطنت کے آثار مسحی عہد تک پہنچ گئے تھے اس جنوبی قطعہ ملک پر قبیلوں یا اہل فارس کی سیادت مانی جاتی تھی۔ مغرب میں کہہ اور مدینہ (میرب) واقع تھے یہ دونوں مقام کاروانوں کی قدیم گذرگاہ سے متصل تھے۔ خصوصاً ملکہ جس کا بازار قدیم معبد کی برکت سے محفوظ تھا قافلوں کی آمد درفتہ ہمیشہ جاری رہتی تھی اور مکہ تجارت کا مرکز تھا۔ شمال میں دو چھوٹی چھوٹی سلطنتیں تھیں جیم ہو گئی تھیں جو ملک عرب کے قبضے میں تھیں ایک تو فارس کے قریب یعنی لخم کے قبیلہ کی حکومت حیرا میں اور دوسری بارز تھی قبیلہ عسان کی حکومت شام میں۔ بول چال اور شاعری میں قوم عرب کی وحدت کسی حد تک قائم ہو چکی تھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے عہد سے بھی پیشتر۔ شاعر

لہ میں مصنفوں کا فائدہ ہے کہ جلد فتنوں کو اپنے ہم ذہبی شخص یا قوام کی طرف فسوب اور دوسرے نہ رہا کہ

یکھے پڑھ اشخاص تھے اپنی قوم کے ناساب سے ان کے مقویے سروش خیبی کی آواز سمجھتے جاتے تھے پس بیٹھے تو ان مقولوں سے چند قبیلے مستفید ہوتے تھے پھر الخادا اثرہ اثر و سعی ہو کر ان قبلوں نے نسل کے دو تک پہنچ جاتا تھا ۔

۲۔ آنحضرت اور ان کے خلفاء حضرت ابو بکر حضرت عمر حضرت عثمان حضرت علی (۶۱-۷۱) کے اثر سے ریگستان کے آزاد فرزند اور نیران سے زیادہ شایستہ قبل جو ساحل کے قریب آباد تھے ترا اثر ہو سے یہ سب عرب کے باشندے نہایت سرگزی کے ساتھ بارہی جدوجہد کے لئے مثل تن واحد کے آمادہ ہو گئے اسی کیلی اور اجتماعی کوشش سے اسلام کی غلبت قائم ہوئی۔ اللہ تعالیٰ کی قدرت پت و سعی تھی جس کے بندوں کی نظر میں دنیا کی وسعت گورما کچھ بھی نہ تھی بہت ہی قلیل مدت میں کلمان کا فارس فتح ہو گئی اور مشرقی رومی سلطنت کے بہت بڑی آباد اور زرخیز حصوبے شام اور مصر مفتیح ہو گئے۔

باقیہ طائفہ صحفوگرد شدہ۔ من کا خوشیں یا مقلد قرار دینے جوڑیا بلے جوڑ مثلاً اس کتاب کا موضوع فلسفہ اسلام ہے۔ فیا ہر ہے کہ فلسفہ اسلام کی بناء علم کلام سے ہے مسلمان صنفوں نے جو کچھ کارہائے نایاب کئے ہیں وہ سب حمایت اسلام کیلئے کئے ہیں۔ ابتداء میں افلاطون اور ارسطو ایساں کے تھانہ نیعنی اور انکی تصریحیں عربی میں موجود تھیں ان کے متعلق العدد سے بعض اعلام اور شکوک احوال نہ ہبکے متعلق پیدا ہونے لگئے تھے مکانے اسلام اسکی بخش کرنی کی جانب توجہ ہوئے انھوں نے چاہا کہ اس مادہ خاصہ کا کاحد استیصال کر دیا جائے چنانچہ انھوں نے ایسے مسائل کو علیحدہ کیا جن کا ثبوت عقلی درکار تھا مثلاً ثبوت ذات باری جل شانہ یا توہین اور صفات شبودیہ وبلیہ ان مسائل کو مکانے اسلام نے جلو و رعایت غایق عقلی دلیلوں سے ثابت کیا اور اس طرح ثابت کیا کہ کسی معارض اور مکابر کو مجال سخن باقی نہ رہی۔ لیکے بعد ثبوت مظلقه اور پھر ثبوت جناب تھی مائبضی اللہ علیہ والہ واصحابہ وسلم کو عقلی اور سے ثابت کیا اسی ضمن میں قرآن مجید کا معجزہ ہونا بھی پائیہ اثبات کو پہنچا۔ جب یہ تقدیمات ثابت ہو چکے تو دوسرے مسائل کی جانب توجہ کی ان مناسع دلکش کو دلائل قطعیہ سے اس طرح ثابت کیا کہ سالست ثابت اور رسول کی عصمت بھی ثابت ہے پس رسول کا صارق ہونا بھی براہمی ثابت ہے پس جس مسئلہ کی بنا پر صراحت کے قول پر ہو وہ بھی ابتو ثابت ہے اسی لئے کہا جاتا ہے کہ علم کلام کی بناء عقل اور سمعت دونوں پر ہے اور یا ان تذکرہ بالاست واضع ہو گیا کہ علم کلام کی تدوین میں کسی غیر مسلم کو ذریبی دخل نہیں ہے اور نہ ہو سکتا ہے۔

لکھم اور بازمیم کو قلسہ اسلام سے کیا تعلق ہے مصنف نے اپنے زعم ناقص میں صرف عربی نے کیلئے دو شہرو عیسائی قصیلوں کا ذکر اپنے اتحاد میں کیا ہے تاکہ جو لوگ حقیقت حال سے ناداعن ہیں متاثر ہوں و تو یہم ہو کہ فلسفہ اسلام میں عیسائیوں کو بھی دخل ہے یا کم از کم انہی مدتے فلسفہ اسلام کی تدوین ہوئی ہے۔

پہلے خلفاء رسول کا مقام حکومت مدینہ تھا۔ اس کے بعد رسول خدا کا شجاع و امدادی اور انکے فرزند شام کے لائق حاکم معاویہ کے مقابلہ میں ناکام رہے۔ اسی زمان سے شیعیان علی کا ایک گروہ قائم ہو گیا جس نے متعدد انقلابات کے بعد جس میں کبھی مغلوب ہوئے کبھی غالب اور کہیں کہیں حکومتیں قائم کر لیں یہاں تک کہ فارس کی سلطنت بمقابلہ اہل سنت کے قائم کر لی۔

اس بہردازی میں انہوں نے ہر قسم کے اہل کو استعمال کیا حتیٰ کہ سائنسے بھی اپنے مقصد کے حاصل کرنے میں کام لیا۔ قدیم عہد کے کیشان فرقے کاظم پور ہوا یہ لوگ حضرت علی اور انکے دشمن سے مافق انسانی اسرار حکمت کو منسوب کرتے ہیں اسی حکمت کے ذریعہ سے باطنی مفہوم کلامِ اہمی کا واضح ہوا۔ اس تفسیر کا یہ فرشاد تھا کہ ان اسرار کے علاوہ کی علی الاطلاق حکومت مانی جائے حتیٰ کہ ان کے احکام طاہر قرآن ہے زیادہ واجب العمل سمجھے جائیں (ویکھو سوم ۲۶ ف)

۳۔ معاویہ کی کامیابی کے بعد جنہوں نے دمشق کو اسلام کا دارالسلطنت قرار دیا تھا۔ مدینہ محفیظ ایک روحانی مقام رہ گیا یہاں صرف فقہ اور حدیث کا چرچا رہا اور اسکی بحث ہوتی رہی (محقق کتاب کی رائی میں) فتح کی ترقی میں سمجھی اور یہودی اثر شامل تھا۔ دمشق میں بنو امیہ کی (۹۱-۹۵) دنیا دی سلطنت تھا جو رہی اور بنو امیہ اسکے فرمان دار ہے۔ امیہ کی سلطنت کے عہد میں حکومت کی وحدت بجزئیات سے حدود ترکستان اور بحر البندر تک اور وہاں سے کوہ قاف اور قسطنطینیہ کی دیواروں تک جا پہنچی تھی۔ غرض کہ اسلامی سلطنت کو پوری وحدت حاصل ہو جی تھی۔

عرب ہر جگہ پیش رہا اور رہنمائی کے تحت انہوں نے ایک فوجی سیاست حاصل کر لی تھی اور ایک عجیب غریب مثال ان کے اثر کی یہ واقعہ ہے کہ مفتوحہ قوموں نے با وصفت اپنی قدریہ تہذیب اور پتھر تکتے تھے دہی سلطنت کا نہیں بھنا پا ہے۔

لئے، «فارس کی سلطنت بمقابلہ اہل سنت» جنہوں نے اسلام کے تحت تصرف میں آئی اس نے مانے میں پر فرقہ بندی تھی و شیعہ جو آج کل ہے موجود ہی نہ تھی مختلف عقائد کے افراد کا ہوتا سلسلہ ہے مگر سلطنت اسلام تھی جو شیعہ خلفاء نے بنی امیہ اور بنی جہاس چوند ہب کئے تھے دہی سلطنت کا نہیں بھنا پا ہے۔

لئے، کیسان فلام تھا حضرت ابو ہاشم ابن محمد ابن حنفیہ کا اپنے آقا یا آقا زادے کی وفات کے بعد ایک فرقہ کا رگڑا ہو گیا اور کلام انشہ کی تفسیر بالا رائے اپنا اور اپنے فرقہ کا سلک قرار دیا جو کہ اہل سلام میں بالاتفاق اکثر ممنوع ہے۔ اسی طرح فرقہ اسماعیلیہ جو ماحده اسماعیلیہ کے نام سے مشہور ہیں انہوں نے بھی صطلات شرعی مثل صلوٰۃ و صوم و زکوٰۃ وغیرہ کے باطنی تجھے بیان کر کے اکثر لوگوں کو گراہ کیا۔ ان فرقہ بالآخر کا اہل حسول تفسیر بالا رائے ہے جسکا ذکر اچھا ہو چکا ہے۔

لئے، فقہی تدوین میں یہودی اور عیسائی اثر ایک دعویٰ بلاؤں کیسی داقعہ تاریخی سے ثابت نہیں ہے۔ مصنف خود

سلطنت کی زبان بھی بلکہ شاعری اور علمی تصانیف کے لئے بھی یہی زبان منتخب کر لی گئی تھی لیکن باوجود یہ ملکی اور فوجی اعلیٰ عہدوں کے لئے مسلمانوں ہی کو ترجیح دیجاتی تھی لیکن علوم و فنون پر عجم (غیر عرب) یا مولیدین کا قبضہ تھا شام میں کتب کی تعلیم عیسائیوں سے یجاتی تھی۔ عقلی ترقی کے مرکز بصرہ اور کوفہ میں قائم ہو گئے تھے جس میں عرب اور فارسی مسلمان عیسائی یہودی اور جوسی بہ ایک دوسرے کے دوش بدلوں تھے۔ چن مقامات میں صنعت چرفت کو ترقی تھی وہیں مسلمانوں کے دینیادی علوم کی ابتداؤ کو تلاش کرنا چاہئے۔ اس ابتداء میں یونانی مسیحی اور فارسی تحریریں تھیں۔

۳۔ بی امیرہ کے بعد بی بی عباس ملکے وارث ہوئے (۱۰۵۰-۷۵۰) جن عباس نے علیہت کے حوال کرنے کے لئے اہل فارس کی مراجعات کو قرینہ حصلیحت سمجھا اور نہ مبینی مدنی تحریک سے کام لیا۔ اپنی سلطنت کی پہلی صدی میں (یعنی نہاد عہد تک) سلطنت کی علیہت و حبروت برقرار ہی بلکہ روزہ ترقی تھی یا کم از کم یہ کہ بجائے خود قائم ہی۔ نہاد میں منصور نے جو اس خاندان کا دوسرا فرمایا تھا بعد اک تو تعمیر کر کے جدید وارا سلطنت مقرر کیا۔ یہ شہر و نیادی شان و شوکت کے اعتبار سے دشمن پر بیقتے گیا اور علمی اور عقلی چمک دمک میں بصرے اور کوفہ سے پڑھ گیا اور کوئی شہر اسکے مقابل نخانا تو وہ قسطنطینیہ تھا بڑے بڑے عالم اور شاعر شمال مشرقی صوبوں سے آتا کے منصور (۱۰۵۰-۷۵۰) ہارون (۱۰۹۰-۷۵۰) اور دوسرے خلفا کے درباروں میں

بعقیدہ حاشیہ صفحہ، گذشتہ راہ کتابیہ اگر اسکو اہل کتاب کے ساتھ حسن طلب ہو تو کچھ عجائب ہیں ہے جو لوگ علم ہوں فقہ اور علم فقہ سے واقعہ میں وہ مسلمانوں کے طرق استنباط سے باخبر ہیں ان کو معلوم ہے کہ سائل فقہیہ کا مأخذ کتاب اور حدیث ہے، کتب فقہ میں ان آیات اور احادیث کا ذکر موجود ہے جس سے اسکی خیزی اخذا اور استنباط کئے گئے ہیں ویکھو کتابیہ اہمۃ المحدثین فاضی اہمۃ زمانہ میں مسلمانوں سے بیجانی تھی عیسائی رذکے اور رہنکاریاں ان مکتبوں میں تعلیم پائی ہوں تو عجائب ہیں ہے۔ اگلے زمانے میں مسلمانوں کی تعلیم کا اختصار کلام اللہ کی تعلیم پر چاہیکے اچھی مہمان بچے کلام اللہ سے ابتداء کر کے میں کلام اللہ کی تعلیم پاھنچ کرے جاتے ہیں مگر اگلے زمانے میں کلام اللہ کے بعد احادیث کا درس شروع ہو جاتا تھا۔ یہ خارج از مکتب تعلیم کا ذکر ہے۔ مکتب پر ہر کلام اللہ کی تعلیم اور سکے ساتھ مشق کتابت پر تعلیم کا خاتمہ تھا۔ اس زمانے میں مثل اس زمانے کے مکتبی خیفر افیہ حساب اور بھر افیہ میں نصاب میں شامل تھا تھا کوئی سر بر شہزادہ تعلیم تھا جہاں مثل اس زمانے کے مختلف ملکوں و قوتوں کی تعلیم ہوتی ہے۔ کلام اللہ اور مشق کتابت پر تعلیم کا خاتمہ تھا جو لوگ اعلیٰ درجہ کی تعلیم حاصل کرنا چاہتے وہ شیوخ صدیقیہ کی خدمت میں خارج ہو کے انجامات حاصل کرتے تھے یا مفرین سے کلام اللہ کی تعلیم کا خاتمہ تھا جو لوگ اعلیٰ درجہ کی تعلیم حاصل کرنا چاہتے وہ شیوخ صدیقیہ کی خدمت میں علم دین فہرست تغیریت اور حدیث کو ہر چیز خواز غیر ازین گرد پیروی کر دیجیں۔

جمع ہو گئے تھے۔ چند فرماز واعب اسی خاندان کے دنیاوی علوم کا شوق رکھتے تھے خواہ بذات خود علوم کے ذوق کی وجہ سے خواہ اپنے درباروں کی رونق پڑھانے کے لئے۔ گوان میں سے اکثر اہل صناعت اور علم کی قدر شناسی میں کامیاب نہ ہوئے ہوں مگر صاحبان صفت اور علوم کو ان کی ذات سے نفع یعنی پہنچا۔

ہارون کے بعد اور میں ایک کتب خانہ اور علمی مذاکرہ کی صحبت قائم ہو گئی تھی۔ منصور کے زمانہ سے ابتداء ہوئی اور ماہون اور اسکے جانشینوں کے زمانہ میں علوم حکیمیہ یونان کے ترجمے عربی زبان میں ہوتے رہے۔ یہ کام بہت کچھ اہل شامم کی کارگزاری کا حصل تھا۔ کتابوں کے متن اور انکی شرحیں تصنیف و تالیف ہوئیں۔

عین اسوقت جب کہ علمی مشاغل ترقی کی سڑاج پر پہنچ گئے تھے خاندان عباسیہ کے زوال کے آثار شروع ہو گئے۔ قدیم قبائل کے باہمی فسادات کو بنی امیرہ کے زمانے میں کبھی سکون نہیں ہوا۔ اب اسکی جگہ پر بظاہر مستحکم ملکی سازش قائم ہو گئی تھی الہمات اور ما بعد الطیعتاں کی بحثوں کا شور و غب نزدیکیں بڑھتا ہے۔ اسی عین جمیں جور و میوں کی مشرقی سلطنت کی تباہی کے ساتھ ساتھ برپا ہیں۔ اس سمجھت و مجاہدہ بلکہ مجدولہ کو روزافروں ترقی تھی۔ جن سلطنتوں میں شخصی فرمادوائی ہو وہاں علیحدہ کی چندیں ضرورت نہیں ہوتی۔ ہونہار قابلیت کے شخصی اکثریت و عشرت میں یہ کے تباہ ہو جاتے ہیں یا محض دکھانے کے لئے سو فطائی جمیں جاری رہتی ہیں۔ سلطنت کے لئے دفاع کی غرض سے خلفاً صحیح تذرت اور طاقتور اشخاص کو مختلف اقوام سے منتخب کر لیتے ہیں جن پر تہذیب اور شاستری کا اثر حد سے زائد نہ پڑا ہو۔ پہلے ایرانیوں اور خراسانیوں سے جو مثل ایرانیوں کے تھے اور پھر ترکوں سے فوج کو قوت دی گئی۔

لئے عیانی صنفوں نے یہاں ایک محیب عومنی کیا ہے کہ جن سلطنتوں میں شخصی فرمان روائی ہو وہاں جملہ و فضل کی چندیں ضرورت نہیں ہے؟

ایشیا بلکہ یورپ کے عمالک میں جہاں شاہنشاہی کامبارک قدم آچکا تھا وہاں ان وقتوں میں شخصی حکومت علی العوم موجود تھی تو کیا ان جملہ سلطنتوں میں جملہ و فضل غیر ضروری تھا۔ پھر تو ان عمالک میں علماء و فضلا کا وجود ہی تقریباً غیر ممکن ہو جاتا۔ تصنیف و تالیف کا چرچا ہوتا۔ مگر واقعات اسکے خلاف ہیں اخیں ملکوں میں جہاں ٹری پڑی شخصی سلطنتیں قائم تھیں اور اسکے ساتھی شاہ پیر حکما اور علماء بھی انہیں ملکوں میں پڑا ہوئے سلطنتوں نے انکا اعزاز و اکرام کیا۔ اس طرح دن دوستی ترقی ہوتی ہی زمانہ بھی ایں علم و فضل سے خالی نہیں رہا۔

سلطنت کے زوال کے آثار روز بروز زیادہ ظاہر ہوتے جاتے تھے ترک سپاہ کی بغاوت روپی تھی اور شہر کے بلوائی اور کاشتکار مزدوری پیشہ لوگ بر سر فساد تھے۔ شیعہ اور فرقہ اہماعیین کی مازتوں کے جال ہر چہار جانب پھیلے ہوئے تھے جو صوبے دار الخلافت سے دور تھے وہ خود سری کے قواہشمند تھے۔ یہ جملہ اسباب یا آثار زوال کے منودار تھے خلیفہ کی حیثیت ایک نہ سی پیشوائی رہ گئی تھی ترک محلات خلافت پر نواب ناظر یا کونزوالی کے نصیبے حکومت رکھتے تھے اور ہر چہار جانب سلطنت کے اطراف میں خود مختاری اسیں پیدا ہونے لگی تھیں یہاں تک کہ ایک کثیر تعداد چھوٹی چھوٹی ریاستوں کی تمام ملک میں منودار ہو گئی۔ سب سے زیادہ ذی اثر خاندان جوکم و میش خود محمد تھے حسب قبیل میں۔ مغرب میں قطع نظر بنی امیر کے جوہ پہاڑیہ میں فرماؤں تھے۔ (ویکھوچہارہ) اعلیٰ شمالی افریقیہ میں طولوںی اور بنی فاطمہ مصر میں ہمدانی شام اور عراق میں۔ مشرق میں بنی طاہر اور سامانی جن کی حکومت پر رفتہ رفتہ ترک غالب ہو گئے۔ ان چھوٹی چھوٹی خاندانی ریاستوں میں شعر اور علماء و سویں اور گیارہویں صدی تک فراہم ہو گئے تھے۔ ایک قلیل مدت کے لئے طلب پر ہمدانیوں کا اقتدار رہا تھا اور زیادہ مدت تک قاہرہ میں جس کو بنی فاطمہ کے سلاطین نے تعمیر کیا تھا ۹۱۹۔ قاہرہ بعد اوسے بھی زیادہ تر علم و فضل کا مرکز تھا۔ ایک اور زمانہ آیا جو نسبت پچھوپیسا زیادہ نہ تھا محمود غزنوی کی سلطنت میں علم و حکمت کا نور چمکایا یہ حکومت ترکی الصلحتی۔ محمود ۹۹۹ء میں خراسان پر حاکم ہو گیا تھا۔

اسلامی یونیورسٹیوں کی بنیاد بھی انھیں چھوٹی ریاستوں میں پڑی تھی جس زمانے میں ترک بر سر حکومت تھے پہلا دارالعلم بغداد میں قائم ہوا ۱۵۰۰ء میں۔ اور اس تاریخ سے مشرق پر گویا سائنس کا اقتدار کم ہوا۔ کتابوں کی نقل و نقل درس میں شامل تھی، معلم ٹھیک وہی پڑھاتا تھا جو اگلی کتابوں میں نہ تھا۔ بامس خطرے سے بچا لیا گیا تھا لیکن علمائے ماوراء النہر نے جب سنا کہ پہلے مدرسہ کی بنیاد پڑی تو انہوں نے جمع ہو کر گذشتہ علوم کے ماتم میں ایک مجلس

لئے مصنف کا دعویٰ مخفی بے بنیاد ہے کہ کسی جدید تالیف میں مشکل سے کوئی جملہ سکتا ہے جو اگلی کتابوں میں درج ہو۔ تصنیفات اہل اسلام کا حصہ غیر ممکن ہے۔ ہم یہ کیوں نہ تسلیم کریں کہ ان تصنیفات پر مصنف مستعرض کو عبور تھا اور پھر اگلی کتابوں کو بھی مصنف نے تمام وکال و کھاتا تھا اور ان کے مطالب توکر زبان پر تھے اور پھر اس نے قیدیم وجدید کا

منفرد کی۔ گویا ان کے تزویک علم دنیا سے اٹھ گیا تھا۔ روایات سے ثابت ہوتا ہے کہ ان کا یہ گمان کسی حد تک صحیح تھا۔

پھر تیرھوں صدی سجی میں اسلام کی مشرقی قلمروں نے زور شور سے دھاوا کیا اور انہوں نے جو کچھ ترکوں کی لوٹ مار سے بچا تھا اسکو صاف کر دیا۔ پھر کوئی صورت علمی ترقی کی نہ پیدا ہوئی۔ علم کا اکشاف صحیح ماضی سے پھر نہ ہونا تھا نہ ہوانہ کوئی جدید فن پیدا ہوا

حکمہ مشرقی

۱۔ جب تک سامنے نسل کے لوگ یونانیت سے آشنا نہ ہوئے تھے ان کے ذمہ نے حکمت کے طریق میں کچھ زیادہ ترقی نہ کی تھی بہبیلیاں اور ٹلیں اور داشمندانہ کہاں توں کے بناتے تک ان کی عقولوں کی حد تھی۔ اور انہوں نے اچیانہ افطرت پر بھی نظر کی ہے خصوصاً راہبان کی حیات اور اس کے انجام کے باب میں کچھ اقوال پائے جاتے ہیں ان کا فلسفہ انہیں اقوال پر مبنی تھا اور جہاں اونٹی سمجھنے نے کامنہ دیا وہاں خدا کی قدرت پر بھروسہ کر لیں ناہیں تھا جس کی مشیت کا فہم ماورائے اعقل ہے۔ اسی قسم کی حکمت کا فہم ہم کو بعد قدرت ریاستیں سوائے انہیں سے حاصل ہوا اسی طرح حکمت کا اکشاف اہل عرب میں ہوا جس کا پتا لکھ سبا اور عربوں میں حکمہ قلمان کے ذکر سے ملتا ہے جو کتاب مقدس کے وصوں سے ہے۔

اسی کے پہلو پہلو ساحروں کے سحر کا نذکور ہے۔ سحر وہ علم تھا جس کی تصدیق اشیاء خارجیہ پر تصریف حاصل کرنے سے ہوتی تھی لیکن یہ علم (کہانت) باطل کے ماؤں کے طقوں تک

مطالعہ کیا اور ان کو مقابلہ کر کے یہ کہہ سکا کہ مشکل سنتے کوئی جلد حل سکتا ہے جو اُن کتابوں میں ہو؟ حالانکہ بڑے بڑے علمائیوں نے مثل کریم ببریت و مردیم بہیں وغیرہ جنہوں نے کتب ایں اسلام میں ہن کا اقتدار کیا ہے۔ شیخ ابو علی ایندا کے باب میں اُنلی میتوں کا حصہ تراجمہ اندلس کا یہ اقتدار موجود ہے کہ شیخ نے اس طلاقا میں کا عرض ہر جو بہیں کیا بلکہ اس طور کے تھن کے برابر شیخ نے لیکی جو بڑے اُنسر مفتیہنہیں کی جانی کر دی ہے۔ مصنف مفترض خود عصیت ہے یہ بھی جھوک گیا کہ بعض ملوم شمل جبر و مقابلہ کے خود مسلمانوں کے یہ جوابات سے جس علم متنازع و مراہیں الحسن حزی کی جد قوکا خود ملائے جو منجز اخوار کیا ہے۔ فرع منطق میں علم حسانی خود مسلمانوں کی ایجاد ہے جو علم شرعی میں ہے جو مقداد حسول ہے۔ اس ملامت میں مفترض میں مصنف مفترض نے ان علم کو کہا۔ دیکھا۔ مفترض کے سو نہن کا نثار مفترض نہ ہے۔

محدود تھا معلوم نہیں اسکی تاثیرات کا حصہ کہاں سے لیا تھا اور اسکے حدود کیا تھے یہیکر انسانوں نے علمی طریق سے عالم کی حقیقت کے سمجھنے کی کوشش میں ترقی کی تھی۔ عالم اجسام کی ابتوی اور پرتوانی سے اُنکی نظریں فلکیات کی ترتیب تک جانے لگیں۔ یہ لوگ مثل یونانیوں کے نہ تھے جو حیرت کے دائرہ سے کبھی نہ فکل سکے یا جنہوں نے اپنی آنے والی نسلوں کے رفتار کو بے شمار ثوابت میں ملاحظہ کیا بلکہ یہ لوگ مثل یونانیوں کے تھے جنہوں نے کثیر اور کثرت کو عالم اجسام تحت القمر میں سمجھ لیا تھا جب کہ وہ ذات واحد کے حسن تایف کو آسمانوں کی حرکت کے استقلال اور یکسانی میں ملاحظہ کر رکھے تھے۔ ان کی حکمت میں صرف یہ فرض تھا کہ عمدہ مواد قصوں کہانیوں اور علم خود کے بیہودہ دعووں کے ساتھ خلط ہو گیا تھا۔ اور فی الواقع حکمت کا یہی حال یونانیوں میں بھی تھا۔ کلدانیوں کی حکمت سکندر اعظم کے عہد سے باہل اور شام میں پہلی گئی تھی یونانی تصورات کے ساتھ میں ہوئی تھی اور پھر یونانی خجالات میں سمجھی ذہب کے تصورات بھی شامل ہو گئے بلکہ یہ کہنا چاہئے کہ یونانی اور سیاحی خجالات نے قدیم حکمت کو مثال کے خود اسکی جگہ لے لی تھی۔ ہر فرشتم کے شہر ہزان میں اسلامی عہد تک قدیم بت پرستوں کے عقائد برقرار رکھے جن پر صحیت کا اثر نہ پڑا تھا (دیکھو اود ۳۷ ف ۲)۔

۲۔ سماجی روایات سے کہیں زیادہ اہمیت فارسی اور ہندی علوم کے اثر کی ہے۔ جس سے اسلام متاثر ہوا تھا۔ یہاں اس مسئلہ پر بحث کی ضرورت نہیں ہے کہ آیا مشرقی حکمت اسٹادیم یونانیوں سے متاثر ہوئی یا یونانی حکمت خود مشرق سے مستفید ہوئی تھی۔ اسلام نے جو کچھ براہ مستقیم فارسیوں اور ہندیوں سے اخذ کیا اسکا پتا قریب بے صحیت عربی تھا جوں سے مل سکتا ہے اور ہم اپنا بیان اسی حد تک محدود رکھیں گے۔

فارس وہ ملک ہے جہاں شنویت کا عمل تھا۔ غالباً شنویت کے نہیں خجالات کا اثر اسلام کی الہیات کے مباحثوں پر بہت کچھ پڑا خواہ بلا واسطہ خواہ بہ واسطہ مانی کے ذہب کے یا عیسائیوں کے ان فرقوں کے ذہب سے ہو جن کو ناشک کہتے ہیں یعنی وہ فرقہ

لئے فارسی اور ہندی علوم سے اسلام کا متاثر ہونا یہی بھی غریب عنی ہے یہ پونکہ مصنف نے اپر کوئی دلیل قائم نہیں کیا ہے اسکے منع پر لکھا کرتے ہیں بلکہ بطور سند ہم خود ہندی علوم عربی و ہرمی مسلمانات کا نشان دیتے ہیں مثلاً اقبال جو اقبال ہے مثہا جو کہ مثہا ہے یہ رہ

خصوصاً عجمیہ نیت میں ہر ایسا نام کا نام عربی اہل میں۔ اس علم کی کتابوں میں ملحوظ ہو سکتے ہیں مثلاً اطاعت واقع الفرد عیان ابوجو العذر اور غفران۔

جس نے مسیحی مذہب میں افلاطون اور قیشاخورس کے فلسفہ کو ملا دیا تھا۔ اور اس سے بھی کہیں بڑھکے دنیاوی حلقوں میں اس نظام سے جس کو زردانی کہتے ہیں۔ یہ مذہب ساسانی یونہ و گرو درم کے عہد میں عموماً محلِ روس الامشہاد تسلیم کر لیا گیا تھا۔ یہ عہد (۳۸۰-۳۹۰ م سے لیکر، ۵۰۰ تک تھا) اس نظام میں خوبیت کے عقاید پر وہریت غالب ہو گئی تھی یعنی زمان جوازی اور ابدی ہے جیکو فارسی میں زرداں اور عربی میں وہر کہتے تھے۔ یہ اصل جلد اصول پر غالب تھی اور اسی کا درس نام قدر تھا جو فلک افلاک کی حرکت اور درسرے افلاک کی حرکت کا میتھہ تھا۔ یہ اعتقادِ خونلاخہ کو بہت پسند تھا اس نے بھی اسلام کے پردوے میں اور کبھی بذاتِ خود اہل فارس کے ادبیات میں جگہ کر لی تھی اور حواسِ انس کی رائے پر حادی ہو گیا تھا اور یہ ہمارے زمانے تک باقی ہے علائیہ السیات نے اور فلاسفہ فرقہ القصورین نے اس کو تسلیم نہیں کیا اور اسکو مادیت وہریت وغیرہ کہہ کر ترک کر دیا۔

۳۔ ہندیتی حکمت کا ملک مانگا گیا تھا۔ عرب کے مصنفوں میں یہ رائے پائی جاتی ہے کہ ہندیت کا جنم جہوم (مولد) ہے۔ امن و آسائش کے ساتھ تجارت کا کار و بار حاری تھا جن لوگوں کی ہند اور مغربی ملکوں کے درمیان سے ہل ایران کی آمد و رفت تھی یہی لوگ علوم کو ایک ملک سے دوسرے ملک میں لے گئے۔ پھر اسلامی فتوحات سے ہندی علوم درود راز ملکوں میں پہنچیں گے۔ ان میں سے اکثر کاترجمہ منصور (۷۴۷-۷۵۲) اور ہارون (۷۰۹-۷۶۱) کے دورِ خلافت میں ہوا۔ کچھ اولاد فارسی (پہلوی) میں ترجمہ کئے گئے تھے اور اس زبان سے عربی میں تقلیل کئے گئے۔ اکثر سنکرت ہی سے عربی میں ترجمہ کئے گئے اکثر اخلاقی اور سیاسی مضامین مثال کی صورت میں پہنچے اور کچھ قصہ کہانیوں کے ذریعہ سے جیسے پیش نشہ (بیداری) ہن اور وابستہ کمپیٹن جو صورت میں ہر جن میں سے کلیله و مبتہ بہت مشہور ہے ترجمہ اس کتاب کو این المقعن نے منصور کے ہندی پہلوی سے ترجمہ کیا تھا اور اس کے علاوہ اور قصص اور حکایات وغیرہ۔ خصوصیت کے ساتھ ابتداء میں ریاضیات اور علم احکام بخوبی۔ (عملی طب اور علم طلب کے ساتھ شرک ہو کے) مسلمانوں کے دینیوی علوم پر مکوث ہو کے۔ پطلیوں کی کتابیں جسکی سے بھی پیشہ علم بخوبی میں برہم گپت کی مدد حاصل کا ترجمہ منصور کے حکم سے ہوا اس کو فرزی لئے ترجمہ کیا تھا ہند کے علماء نے اس ترجمہ میں مددی تھی۔ ایک وسیع

لئے دفاتر ترجمہ میں علمائے سنکرت بھی لازم تھے اُن سے خود سنکرت کی کتابوں کا ترجمہ کرایا جانا تھا اگر اس سے مدینہ امروہ پہنچنے خیورانہ مطالب کتب سنکرت بعینہ کتب ہل ملامت میں موجود تھے مثل اور حکما کے برائیہ ہند کا بھی ذکر آتا ہے۔ اور ان کے مطالب کا انتقاد کیا جاتا ہے اس سے مصنفین اسلام کی وسعت نظر کا اندازہ ہو سکتا ہے۔

عالیٰ گذشتہ اور آئندہ کے لئے پیش نظر ہو گیا ہندوں کی ترقیوں کا شمار لاکھوں اور کروڑوں میں تھا اس نے مسلمانوں کو حیرت میں ڈال دیا۔ عرب سوداگر جو ہندوستان میں چین میں تجارت کی غرض سے جاتے وہ دنیا کی خلقت چند ہزار سال قرار دیتے تھے یہ قلیل تعداد ان ملکوں میں تھا مخصوص خیال کی جاتی تھی۔

منطق اور ما بعد الطیعت کی بحثیں بھی مسلمانوں سے پوشیدہ نہ رہی تھیں مگر ان کا اثر پچھے ایسا زیادہ نہ تھا بہ مقابله ہندوؤں کی ریاضیات اور رنجوم کے۔ ہندوؤں کی تحقیقات جوان کی ذہنی کتابوں میں تھی اور جس کا تعین ذہنی اغراض سے ہوا تھا اس نے فارس کے تصور اور اسلامی کشف و کرامات کے معلومات پر جواہر کیا تھا وہ دو ایسی تھا ابتداء میں جواہر پڑا تھا اسکے آثار ہمیشہ باقی رہے فلسفہ یونانی خیال تھا۔ اس زمانے کے اہل ہند کے طفلانہ مذاق کی حمایت میں زیادہ جگہ یعنی کاہم کو حق نہیں ہے۔ صرف مختصر بیان کافی ہے۔ اس عہد کے تارک الدنیا لوگوں میں گیان اور دھیان کی جواہر اسٹاٹھور سی اور جدید افلاطونی حکمت سے اسکا سلسلہ پایا تھا۔ مگر اسکا خوبی بس اسی قدر جواہرنا کہ اصل ماخذ کا تھا ہنطا ہر عالم کی تو ضیع میں اسکی کچھ اہمیت نہ تھی اور نہ اس نے حکی روح پیدا کرنے کی کچھ معتقد برٹشکرست کی تھی۔ ہندوؤں کی تخلیل نہیں بلکہ یونانی ذہن کی ضرورت تھی جو عور و فکر کو تھانی اشیاء کی دریافت میں لگادے۔ اسکی عمدہ مثال ریاضیات سے ہم پہنچتی ہے جہا جہا تھیق کے تزویک عربی مجموعہ ریاضیات سے سوانی علم حساب کے اور کوئی شعبہ ہندوؤں سے اخذ نہیں ہے۔ علم ہندو (جیومطہ) اور جبر و مقابله یونانی فنون کی اہل ہند کا اس میں کوئی حصہ نہیں ہے بسط ریاضیات کے فہرست میں کسی ہندو کے ذہن نے رسائی نہیں کی عدد مجرد کا فہرست نہ تھی یہ ایک واسطہ کی حیثیت سے رہا اصل مقصد ہستی کی بدبی سے بخات بذات خود کوئی قدر و قیمت نہ تھی یہ ایک واسطہ کی حیثیت سے رہا اصل مقصد ہستی کی بدبی سے بخات حاصل کرنا تھا اما کہ مبارک زندگی (آخر دنی ایجاد) حاصل کی جائے فلسفہ اسکے حصول کا ایک دریغہ تھا۔ تھی وجہ ہے کہ ان کے فلسفہ میں ایسی یک رنگی ہے کہ پڑھنے والا اکتا جاتا ہے ایک ہی فقط

لہ سب جانتے ہیں کہ الجبر و مقابله اہل عرب کا ایجاد ہے مصنفوں نے اسکو بھی یونانیوں کی طرف مسوب کیا یقینی ہے؟

پر پوری توجہ صرف کردی گئی ہے کہ کل اشیا کی حمل یعنی وحدت۔ اس کے مقابل میں یونان کی حکمت ہے جس کے متعدد شعبے ہیں اور اس کا مقصد یہ ہے کہ فطرت اور ذہن کے افعال و خواص کے مفہوم پر مختلف چہات سے لنظر کی جائے۔

مشرقی حکمت علم احکام بخوبی اور علم کائنات نے اسلامی محقق کو ہر قسم کا مواد مہیا کر دیا تھا لیکن صورت ریغے وہ ہم جو صورت کو پیدا کرتی ہے) کا علم ان کو یونانیوں سے حاصل ہوا۔ ہر صورت میں جہاں مخفی تصنیع یا اتفاقی سلسلہ بندی نہیں اختیار کی گئی ہے بلکہ جہاں کثرت کو ایجادی اور منطقی مطیع نظر سے ترتیب دینے کی کوشش کی گئی ہے۔ ہم کو یہ سمجھ لینا چاہئے کہ غالب یہ یونانی اثر کی کار سازی ہے۔

۳۔ حکمت یونان

۱۔ ٹھیک اوسی طرح جیسے تجارت کے معاملات میں دریان ہند اور چین اور بازنطیم کے ہم فارس خصوصیت کے ساتھ کارگزار تھے اسی طرح اقتصادی مغرب یعنی فرانش تک ہلکہ صورت ہندیہ کے پھیلانے والے تھے۔ یہ ہم صورت یہی تھے جو شراب اور ریشم وغیرہ کو مغرب میں لے کر اور یہی صورت یہ کے رہنے والے تھے جنہوں نے یونانی علوم کو اسکندریہ اور ایطالیہ سے حاصل کر کے چہات مشرق میں پھیلا کر اور اُسیہ اور سیس Nisibis Edessa حرب جند شاپور کے دربوں میں چاری کیا۔ صورت یہ متعدد صدیوں تک دنیا کی دو عظیم طاقتیوں یعنی سلطنت روما اور سلطنت فارس کے مابین صد فاصل تھا۔ صورت یہی میں ان دونوں بڑی سلطنتوں میں مددھیر ہوئی خواہ برسر علیح ہوں خواہ برسر جنگ عیسائی ہم صورت یہ نے ایسے وقتیوں میں دہی کام کیا جو زمانہ ما بعد میں یہودیوں کے حصے میں آیا۔

۲۔ مسلمان فاتحوں نے مسیحی کلیسا کو تین ٹری قسموں میں منقسم پایا۔ متعدد چھوٹے چھوٹے فرقوں کا یہاں مذکور نہیں ہے۔ موحد الفطرتی کلیسا اور ان کے ساتھ ہی آنہتوں میں

لے سو فرقہ Monophysite فرقہ میساٹوں کا جو پانچوں صدی عیسوی میں پیدا ہوا تھا یہ لوگ جانب سینج کی ناسوتیت اور لاہوتیت کا اتحاد تو ماتھے تھے مگر یہ عقیدہ رکھتے تھے کہ ناسوتیت لاہوتیت میں مل کے بالکل فنا ہو گئی ۱۴ ترجم

یعنی فالص نہ بس مسیحی جو سلطنت کا کلیسا فنا صوریہ میں تھے اور
نسطوری کلیسا فنا میں تھا۔ ان کلیساوں کے عقائد کا فرق مسلمانوں کے تعلیمی فلسفہ کی تکمیل
میں کچھ نہ کچھ اثر رکھتا ہے مودود الفطری عیسائیوں کی تعلیم یہ تھی کہ خدا اور انسان مسیح کی حقیقت
میں مسیح ہو گئے اور آر تھوڑے اور ان سے زیادہ نسطوری عیسائیوں نے فطرت الہی اور فطرت
ہنسانی کا مسیح کی ذات میں انتیاز رکھا تھا۔ فطرت سے مراد ہے رب سے بالآخر از جی یا اصل غالب
پس یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا الہی اور انسانی ارادہ اور فعل مسیح کی ذات میں بعضیہ ایک
ہی ہیں یا مللحدہ علیحدہ۔ مودود الفطری تحقیق اور مذهب کے اتفاقاً سے اپنے معبود یعنی مسیح
میں وحدت کے قائل ہو گئے اور انسانی عصر سے قطع نظر کی۔ نسطوری فرقے والوں نے
لاہوتی عصر کے مقابلہ میں انسانی خصوصیات پر اصرار کیا یعنی ارادہ اور فعل پر۔ یہ دوسری
راشے کی اگر سیاسی اور علمی وجہ سے حمایت کی جائے تو اس سے عالم اور جیات پر فلسفیانہ
بحث و مباحثہ میں زیادہ آزادی ملتی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ نسطوری فرقے نے پوناٹیوں کی کمکتی
کے جاری ہونے میں بہت کام کیا ہے۔

سریانی زبان مغربی اور مشرقی فارسی کلیسا میں بھی جاری تھی۔ گراس کے ساتھ ہی
ساتھ یونانی زبان بھی کلوستر Cloister کے مدارس میں پڑھائی جاتی تھی جیسیں Basein
اور کینسین Kinnesrin کو مغربی یا مودود الفطری کلیسا میں تعلیم و تعلم کے مرکز کہنا چاہئے
ابتداء میں اوپریہ کے مدرسہ کی بڑی شہرت تھی کیونکہ یہاں کی بول چال علمی زبان کے مرتبہ
پڑھنے کی تھی۔ لیکن سلطنت میں یہ مدرسه بند کروایا گیا کیونکہ اس کے مدرسون نے نسطوری عقیدہ
اختیار کر لیا تھا۔ پھر نیسیب Nisibis میں دوبارہ کھولا گیا اور اس کو ملک سامان نے
اپنی حمایت میں لے لیا بعض سیاسی وجہ سے اس مدرسہ سے نسطوری عقاید اور یونانی علوم
کی تمام فارس میں اشاعت ہو گئی۔

ان مدارس کی تعلیم خصوصیت کے ساتھ کتاب مقدس اور کلیسا کے انداز پر تھی اور
اسکی ترتیب کلیسا کی ضرورت کے لحاظ سے کی گئی تھی۔ البتہ اطبائے یا طلب کے طلباء نے
جو یہاں آتے تھے انہوں نے بھی شرکت کی۔ گوکر یا لوگ اکثر کلیسا سے تلقن رکھتے تھے۔
لیکن الہیات اور دنیوی علوم میں جو فرقہ ہونا چاہئے وہ بدستور قائم رہا یہ سچ ہے کہ سوری
رومن قانون کے موافق مدرس یعنی عالم فنا صلی پادری اور اطباء دونوں ایک ہی طرح

محصول سے بری تھے اور ان لوگوں کے ساتھ خاص رعایتیں بھی تھیں۔ لیکن اسی اقتدار کی وجہ سے کہ یہ لوگ طبائی روحاں سمجھے جاتے تھے در حالیکہ عامہ الہباصرت بدن کا علاج کرتے تھے پہلے اشخاص کو دوسروں پر فو قیت دیجاتی تھی۔ علم طب، ہمیشہ دنیوی علم سمجھا گیا تھا اس کے درست کے خواہ بڑی میں نہ تھے یہ ضابطہ داخل کیا گیا تھا کہ کتب آسمانی کا پڑھنا اس کرے میں جائز تھا جہاں دنیوی علوم و فنون کی کتابیں پڑھی جاتی تھیں۔

بھی حلقوں میں بقراطہ جالینوس اور ارسطو ایس کی تصنیف کی بڑی قدر و منزلت کی جاتی تھی۔ مگر خانقاہوں میں فلسفہ تارک الدنیا درویشوں کے مراتبہ اور کشف و کرامت کا حصل سمجھا جاتا تھا اور اسکی ضرورت سب چیزوں پر مقدم مانی جاتی تھی۔

۴- حران جو عراق کا ایک شہر تھا اور یہ کے قریب اس کا خاص مرتبہ تھا۔ اس شہر میں خصوصاً جب کہ عرب کی فتوحات کے بعد جب دوبارہ آباد ہونے لگا قدیم سامی نسل کی بنت پرستی ریاضیات اور علم تہذیت کی تعلیم کے پہلو پہلو چاگزیں ہوئی اور جدید فیضیاً خورسی اور جدید افلاظی مباحثات کا نہ ہوا۔ حرانی یا صابی (اس نام سے وہ لوگ نویں اور دسویں سویں صدیوں میں مشہور تھے) جو اپنی رمزی حکمت کا مبدود قدیم ہرمس طریقہ غلط انعامات اذیوں یورانس

Hermes, Trismegistus, Agathadaemon, uranius

جنلی کہتے (الواح) جو متاخرین یونان کی طرف منسوب تھے اور وہ ان کو اصلی جانتے تھے انھیں پران کا عمل تھا بعض ان میں سے تو انھیں کے زمانے کے جعلی نوشته تھے حرانیوں سے بعض نے ترجیح اور تصنیف کا کام اختیار کیا اور اکثر ایرانی اور عربی علماء کے ساتھ مباحثے مذکورے میں بڑی سرگرمی کے ساتھ مصروف ہو گئے یہ اشغال آنھیں سے دسویں صدی (عیسوی) تک جاری رہے۔

۵- فارس جند شاپور میں ایک درسرا کا پتہ چلتا ہے جس کو خسر و انو شیر و ان نے (۵۲۱-۵۲۵) قائم کیا تھا۔ اس کے درمیں اکثر نسطوری میسانی تھے۔ خسر و کامیلان دنیوی علوم کی جانب تھا اسکے تزوییک موحد الفطری اور نسطوری دونوں میکاں تھے جو مراجعت ایک کے ساتھ تھی وہی درسے کے ساتھ۔ اس عہد میں اور میک اسی طرح بعد خلفائے بنداد کے زمانے میں میسانی صوریہ کے رہنے والے طبایت میں بہت عالی منزلت پر فائز تھے۔

اس کے بعد ۵۲۹ء میں سات ہلکیم چو جدید افلاطونی (اشراقی) فرقے کے تھے جو ائمہ (واحدکار) سے نکال دئے گئے تھے انھوں نے خسر و کے دامن دولت میں پناہ لی۔ ان کے حالات خسر و کے دربار میں اسی قسم کے تھے جیسے فرانس کے آزاد خیال (ملادھدہ) اٹھارھویں صدی کے چوروس کی سلطنت میں چلے گئے تھے۔ بہر صورت ان کا مقصد یہ تھا کہ وطن کو پھر واپس جائیں۔ بادشاہ آزاد خیال اور عالیٰ ہمت تھا وطن جانے کی اجازت مل گئی اور انہی خاطر سے باز شتم کے ساتھ ایک صلح نامہ ہوا جس میں یہ طے پایا تھا کہ ان لوگوں کو اپنے ملک میں نہیں آزادی عطا کی جائے فارس میں ان کے چند روزہ قیام سے بھی کچھ نہ کچھ اثر ضرور پڑا۔

۴۔ صوریہ میں یونانی غیر مذہبی کتابوں کے ترجموں کا زمانہ چوتھی صدی سے آٹھویں صدی تک جاری رہا۔ چوتھی صدی میں ایک مجموعہ امثال یا مختصر مقولوں کا ترجمہ کیا گیا پہلے ترجمہ کا نام جوہم کو معلوم ہوا ہے پرولیس Probus تھا۔ شخص اسطوکیہ کا ایک پادری اور طبیب تھا۔ رپاچویں صدی کے پہلے نصف حصتے میں ہے ممکن ہے کہ یہ شخص اس طبقاً میں کی منطق کا اور فروریوں کی ایسا غوجی کا ایک شاچ ہو جس نے راسین Sergions Rasain اس سے زیادہ مشہور ہوا جس نے تربیس کی عمر یا اسی کے قریب غالباً قسطنطینیہ میں ۵۲۹ء کے قریب موجود تھا یہ عراق کا ایک عیسائی درویش اور طبیب تھا جس نے تمام حلوم متداولہ خود اسکندریہ میں حاصل کئے تھے اور اس کے ترجموں میں نہ صرف اخلاقیات (علم اخلاق) اور تصوف داخل ہے بلکہ طبیعت اور طب اور فلسفہ بھی۔ فتوحات اسلام کے بعد بھی اہل صوریہ کی عالمانہ کوششیں جاری رہیں۔ یعقوب (Jacob) ساکن اڈیسہ (Edessa) نے (۶۰۸-۷۰۸) اہمیات میں یونانی نصانیف کا ترجمہ کیا اسکے علاوہ فلسفہ میں بھی اسکی کوشش جاری رہی اور ایک سوال کے جواب میں جو تعلیم و تعلم کے متعلق تھا اس نے صاف کہدیا کہ مسیحی علمائے مدہب کا مسلمان والدین کے رہکوں کو اعلیٰ درجہ کی تعلیم دینا جائز ہے اس سے یہ بھی ظاہر ہے کہ مسلمانوں کو خود اس قسم کی تعلیم کی ضرورت محسوس ہوتی تھی۔

اہل صوریہ کے ترجمے خصوصاً صربیں راسین (Sergius Rasain) کے کئے ہوئے عموماً صحیح تھے لیکن جمل عبارت کی مطابقت منطق اور طبیعت میں بہبیت اخلاق اور مابعد الطبیعت کے زیادہ پابھی جاتی ہے کچھ دو نوں علوم کی کتابوں کا مطلب سمجھ میں نہیں آیا اسکے ترجموں میں خلط اور خبط و اتفع ہو گیا ہے۔ یا اسی عبارتوں کا ترجمہ چھوڑ دیا ہے۔

اور بیت کچھ بت پرستی سے مخصوص تھا اسکی جگہ مسیحی مواد کو بھروسہ یا مشتمل افطرس اور پولوس اور پونا کو سترا ادا فلاطون اور ارسطاطھا میں کے مقام پر پیش کر دیا گرم Destiny یا بنوں کی جگہ خدا نے تعالیٰ کا نام لکھا گیا اور خیالات کائنات اور قدر اور عصیان اور مشل اسکے اور مفہامین کو مسیحی قالب میں ڈھال دیا۔ عرب زمانہ مابعد میں اس طریقہ میں سریانیوں سے بہت آگے کے ٹرہ گئے انہیں ہر بات کو اپنی زبان اور علمیت اور نہب کے مناسب بنایا گیا کاٹرا ملکہ تھا اسکی وجہ پر ہے کہ مسلمانوں کو بہت پرستی کے آثار سے سخت نقرت ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ ان میں ہر کو موقع کے مناسب بنایا گی زیادہ قابلیت تھی۔

یہ چند ریاضی طبی اور طبی تصانیف کے ماوراء الہ صوریہ کو مضمونوں سے خاص و پسپتی تھی۔ اولاً اخلاقی مقولوں کی فراہمی اور اسکی تدوین چو قلسہ کی تاریخ کے مشاہد تھی۔ خصوصاً فیشا غورس اور افلاطون کی رفری حکمت (جس کو اشراق کہتے ہیں) یہ حکمت عموماً جعلی کتبیوں کی صورت میں پائی جاتی تھی جو فیشا غورس مقرر اپنے مدارک Plutarch دیونسیوس Dionysius وغیرہ کے ناموں سے منسوب تھی۔ خاص شوق افلاطون کے مثلاً نفس کا تھا جس پر جدید فیشا غورسی جدید افلاطونی اور مسیحی انداز سے بحث کی جاتی تھی۔ صوریہ کی خانقاہوں میں افلاطون ایک مسیحی درویش بنادیا گیا تھا جس نے کسی صحر کے دیرانے میں اپنی سکونت کے لئے ایک جگہ دھرم افلاطون بنایا تھا جو آبادی سے بہت دور تھا اور تمیں برس تک باہل کی ایک آرت پر ساکن و صائم ہو کے غور کر تارہ اس طرح اسکو خدا نے تعالیٰ کی تسلیتی وحدانیت کی معرفت حاصل ہوئی۔ (نعمہ باشر!)

دور امضمنوں جس سے و پسپتی تھی وہ ارسطاطھا میں کی منطق کی تعلیق تھی جو اہل صوریہ میں اور زیادہ تک عربوں میں اسکا شوق رہا۔ ارسطاطھا میں کو عموماً منطقی ہی جلتی تھے یہ علم ابتداء میں مغرب کے تدریسی عہد میں موجود تھا اب اس میں قاطیغوریاں (مقولات عشر) اور ارمنیاں (بحث الفاظ) اور اناطولیہ اولیٰ تقویاس (قرآن) کے اشکال کی بحث تک۔ ان کو منطق کی ضرورت تھی تاکہ یونان کے کلام کو سمجھو سکیں کیونکہ صوت ان کے اقوال پر منطق کا اثر تھا مگر نہ منطق ہی کی تکمیل ہوئی اور نہ خالص صورت میں ان کو دستیاب ہوئی۔ اہل صوریہ کے سامنے جدید افلاطونی فرقے کے منطقی تایفات تھے جیسا کہ پاؤس پرسا Paulus Persa کی کتابوں سے ظاہر ہوتا ہے۔ پہ کتاب میں سریانی زبان میں خسرو شیرین

کیلے لکھی گئی تھیں اس کتاب میں علم کو اعتقاد پر مقدم کیا ہے اور فلسفہ کی یہ تعریف کی گئی ہے کہ فلسفہ اس طریقے سے مراد ہے جس سے نفس کو اپنے باطنی جوہر کا شعور ہو اس جوہر سے فرشتہ کی طرح محل اشیاء کا مشاہدہ کرنا ہے۔

۸۔ عرب سریانیوں کے یونانی اور سینکڑوں اور واقعات کے اس سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ عرب کے علماء سریانی کو قدیم یا حقيقی طبیعی زبان جانتے ہیں یہ سمجھ ہے کہ سریانیوں نے کوئی جدید تصنیف نہیں کی لیکن ان کے ترجموں سے عربی فارسی علوم بہت مستفید ہوئے۔ یہ سریانی ہی تھے کوئی اور نہ تھا جو آٹھویں صدی سے نیکے دسویں صدی تک یونانی کتابوں کے عربی میں ترجمے کرتے رہے یہ ترجمے یا قدیم یونانی شخصوں سے لئے گئے تھے یا ایسی کتابوں سے جن کو انہوں نے درست کیا تھا۔ یا جدید تدوین یا کاہیت تھی۔ بنی امیر کے سلاطین سے خالد بن یزید (۶۳۷ء) وفات (جس کو کہیا کا شوق تھا اسکا استاد ایک عیسائی درویش تھا۔ خالد نے کہیا کی کتابوں کے یونانی سے عربی میں ترجمے کے لئے ایک مدمر کی تھی۔ مثلمین مقویے خطوط و صفت نامے خلاصہ کہ گل ایسا مواد جس کی ضرورت فلسفہ کی تاریخ کے لئے ہوتی ہے یہ سب اسی ابتدائی زمانے میں فراہم کئے گئے اور ان کا ترجمہ کیا گیا۔ لیکن منصور کے عہد تک یونانی سے علم طبیعیات طلب اور منطق کے ترجمے عربی میں نہ لئے تھے (بعض پرانے پہلوی ترجموں سے ہوئے تھے) این المقفع جو فارسی شنوبت کے مانشے والوں میں تھا وہ اس کام میں سب کا پیغمبر و تھا اسکے بعد جو ترجمے ہوئے ان میں اصطلاحات کا فرق تھا۔ این المقفع کے فلسفیانہ ترجموں سے ہمارے عہد تک کوئی نہیں پہنچا۔ آٹھویں صدی کا اور مواد بھی بالکل ضایع ہو گیا۔ سب سے قدیم نہ اس کام کا جو ہمارے تبصرہ میں ہے وہ نویں صدی کا ہے مامون اور اس کے جانشینوں کے زمانے کا۔

نویں صدی کے مترجم اکثر طبیب تھے انہوں نے بطیموس اور اقلیدیس کے ترجموں کے بعد سب سے پہلے بقراط اور جالینوس کی تصنیف کا ترجمہ کیا لیکن ہم کو فلسفہ سے اس کے خاص محتوى کے حافظ سے غرض رکھنا چاہئے افلاطون کی کتاب طیما و مس (یہ کتاب افلاطون کی علم طبیعیات میں ہے) کا ترجمہ یونانی ایمیلی بن بطریق نے کیا تھا (نویں صدی کے اوائل میں) اور اس طبقاً جالینوس کی کتاب کائنات الجو (مشوراً توجی) کتاب الحیوانات خلاصہ کتاب علم نفس کا اور ایک رسالہ کا جو عالم کے بیان میں تھا عبد المسعی ابن عبد الشناعم الحمصی (۸۲۵) سے غروب

کتابوں کے ساتھ ہوا تھا۔ قسطنطین لوقا بعلبکی (۸۲۵) نے حسب قول شہور شریص اسکندر افروزی اور جان فلوبونس کی کتاب کون و فساد پر اور پلے بیٹا فلاسو فورم (Place philosophorum) سے مذکور ہے کیا تھا۔ اور ان کے علاوہ اور کتابیں بھی اسی مترجم نے ترجمہ کی تھیں۔ جو پولنارک سے مذکور ہے ہے کیا تھا۔ اور ان کے علاوہ اور کتابیں بھی اسی مترجم نے ترجمہ کی تھیں۔

(rum) سب سے زیادہ ترجیح کرنے والے ابو زید حنین ابن اسحاق (۸۰۹-۸۷۳) اسکا بیٹا اسحاق بن حنین (۹۱۰، ۹۱۱) اور اسکا عزیز قریب صدیق بن الحسن یہ دیکھ کے کہ ان سب نے مل کے ترجمہ کیا ہے اکثر ترجیح کیے ہیں جو ان میں سے بھی ایک کے ساتھ مذکور ہے جاتے ہیں بھی درست کے ساتھ اور اکثر مواد ایسا ہے جو ان کے شاگردوں اور ماتحتوں نے ہمایا کیا ہے جو ان کی نظر سے ہیں لذرا۔ ان لوگوں نے اس زمانے کے تمام علوم متداولہ کا ترجیح کیا ہے جو ترجیح موجود تھے انکی صلاح کی اور جدید ترجیح کے اضافہ کئے۔ باپ نے کتب طلب کو اور کتابوں پر ترجیح دی اور اکثر قدیم الہبائی تصنیف کا ترجیح بھی کیا۔ لڑکے نے فلسفیات میں کے ترجیح کی طرف زیادہ توجہ کی۔

مترجموں کا کام دسویں صدی تک جاری رہا۔ ان میں سب سے ممتاز ابو بشر منی بن یوسف بن عیانی (۹۰۰) اور ابو ذکر یا یحییٰ ابن عدی المنطقی اور ابو علی عسیٰ ابن اسحاق ابن زرعد (۱۰۰۰) اور سب کے بعد ابو الحیر الحسن ابن الحمار (ولادت ۹۲۲) جو شاگرد علیہ السلام یحییٰ ابن عدی کا اسکی تائیفات سے علاوہ ترجموں کے شروع وغیرہ میں مجده ایک رسالہ ہے جس میں سیمیت کو فلسفہ سے تبلیغ دی ہے۔ حنین ابن اسحاق کے زمانے میں مترجموں کی پوری توجہ ارسالا طالیس کی کتابوں کی طرف اور ایسی کتابوں کی طرف جو اس طالیس سے مذکور ہیں اور انہیں کتابوں کی تلمذیح اور انہی شرحوں کی جانب مبذولی رہی۔

۹۔ ان مترجموں کو یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ وہ اپنے زمانے کے کوئی بڑے فلسفوں تھے یہ لوگ کسی کتاب کو اٹھا لیتے تھے اور اس کا ترجیح شروع کر دیتے تھے گز اکثر کسی خلیفہ یا ذریعہ یا کسی اور مختلف شخص کے علم سے ترجیح کرتے تھے اپنے خاص مذاق کے علاوہ جو عموماً طلب سے متعلق تھا ان کو حکمت کے خاص و مخصوصی تھی۔ یعنی عورتہ حکایات میں تجویز اخلاق یا ایثار یا غبار بالغیب (فال شگون) وغیرہ سے تھی ایسے کلام جو اثنائے کلام میں آجاتے ہیں یا کسی خاص شخص کے مخفوظات سے انکی قدر کی جاتی تھی اور یہ لوگ ان کو جمع کیا کرتے تھے یا مضمون کی خوبی کے لحاظ سے یا عبارت کے حسن اور فضاحت و بلافت کے اعتبار سے۔ یہ لوگ اپنے آباء و اجداد کے مدہب یعنی عیسائیت پر قائم رہے۔ ابن جبیریل کے متعلق جو روایت ہے اس سے ان کے خیالات کے طرز اور طفادر کے

جو دنخا کا اندازہ ہو سکتا ہے۔ جب منصور نے چاہا کہ وہ ذہب اسلام اختیار کرے تو اس نے بیجا دیا۔ ”میں اپنے باپ دادا کے ذہب پر مزا چاہتا ہوں جہاں وہ ہیں وہاں میں بھی جانا چاہتا ہوں خواہ وہ مقام بہشت میں ہوں خواہ دوزخ میں“ اس کوس کے خلیفہ ہنسا اور بیش بہا انعام دیکھ رخصت کر دیا۔

ان مصنفوں کی اصل تحریرات سے بہت قلیل جز محفوظ رہا ہے ایک مختصر رسالہ قسطان لوقا کا ہے جس میں نفس اور روح کا امتیاز بیان کیا گیا ہے یہ ایک لاطینی ترجمہ کے ذریعہ سے محفوظ رہا اس رسالہ کے حوالے اکثر موجود ہیں معلوم ہوتا ہے کہ یہ رسالہ بہت متداول تھا۔ اس رسالہ میں لکھا ہے کہ روح ایک جو ہر طیف ہے اس کا مقام باہمیں جو یعنی قلب کی ہے یہ روح بدن انسان کی حیات اور حس و حرکت کی موجب ہے۔ روح جس قدر طیف اور صاف ہو گی اسی قدر انسان کے خیالات اور افعال عاقلانہ ہوں گے اس کے بارے میں صرف ایک ہی رائے ہے لیکن نفس کے باب میں تین اور کلی صحت کے ساتھ کوئی حکم لگانا مشکل ہے۔ بڑے بڑے حکماء کے اقوال میں اسکے بارے میں اختلاف ہے ایک کا قول دوسرے کا نیقض ہوتا ہے ہر طور نفس غیر جسمانی ہے جیونکہ نفس مختلف صفات سے متصف ہوتا ہے اور صفات ایک دوسرے کی ضد ہوتی ہیں اور ایک ہی وقت میں مختلف ہریت کی صفات سے متصف ہوتا ہے نفس مركب نہیں ہے اور ہر تغیر ہوتا ہے اور روح کی طرح یہ بدن کے ساتھ قائم نہیں ہو جاتا۔ روح بطور ایک داسطہ کے دریان نفس اور بدن کے کام کرتی ہے۔ اور اس طریقے سے روح حس و حرکت کا سبب ثانوی ہے۔

یہ بیان جو نفس کے بارے میں تحریر ہوا ہی اکثر ما بعد کے مصنفوں نے بھی لکھا ہے لیکن اہمتر آہستہ جس قدر اس طالبی فلسفہ افلاطونی آراؤ عقب کی جانب ہٹا تارہ ایک اور جوڑ دو خدوں کا سامنے آگیا۔ صرف اطمبار روح یا اصل حیات کی اہمیت کو بیان کرتے رہے۔ فلاسفہ نے نفس اور روح یا عقل کے مقابل کو قائم کیا۔ نفس کو ان چیزوں میں داخل کر دیا جو فنا ہونے والی ہیں اور دہروں کے طور سے اس سے اسکا درجہ گھٹا کے بر عی خواہشوں کے درجہ میں ڈال دیا (جس کو نفس امارہ کہتے ہیں) مترجم اعلیٰ روح کو سب سے بلند مقام دیا گیا جو ہر غیر فانی کا مرتبہ نفس سے بالاتر ہے۔

اہم مختصر بیان میں ہم تاریخ کا ذکر پیدے سے کرنے لگ گئے اہم پھر ترجمین کی طرف رجوع کرتے ہیں۔

۱۰۔ سب سے عمدہ میراث یونانیوں کی جو ہم کو پہنچی وہ فتوں اور شعر اور تاریخی بیان ہے یہاں تک کبھی اہل مشرق کی رسائی نہیں ہوئی۔ وہ تو اس کے سمجھنے سے بھی قاصر ہے معلوم ہوا کہ ان کو اہل یونان کے سوانح حیات کی اطلاع نہیں ہوئی اور وہ اسکا لطف بھی نہ حاصل کر سکے۔ ان کے مذاق میں تاریخ یونان اسکندر اعظم سے شروع ہوتی ہے۔ وہ بھی افسانہ کے لفظ کے جانب ہیں پوشیدہ رہی۔ اگلے وقتوں کے رب سے ٹرے بادشاہ (اسکندر) کے نزدیک ارسطاطالیس کو جو قدر و منزلت حاصل تھی یقیناً ہی وجہ ہوئی کہ ارسطاطالیس کا فلسفہ اہل اسلام کے درباروں میں زیادہ مقبول ہوا۔ عرب کے مورخوں نے یونان کے بادشاہوں کا ذکر کلیوبطر اتک کیا اس کے بعد رومیوں کے اپر اطور آجاتے ہیں مثلاً ہیوسی دیس (Thucydides) کے نام تک وہ واقعت نہیں ہیں۔ ہر مرکے مفہامیں سے بھی وہ سوائے اس جملہ کے کہ بادشاہ ایک ہی ہونا چاہئے یہ وہ کچھ نہ پاس کے یونان کے ٹرے ڈراموں اور غزل خوازوں کا کبھی خیال بھی نہیں آیا۔ صرف ریاضی طبیعتیات اور قدیم اہل یونان کے فلسفہ نے اہل مشرق پر اپنا اثر ڈالا۔ مشرق کے لوگ فلسفہ یونان کی تدریجی ترقی کو پاؤ ناک سے پیکے فرموریوں وغیرہ تک اور ارسطاطالیس اور جالینوس کی تصانیف سے کچھ نہ کچھ سمجھ لگئے تھے۔ اس معلومات میں بھی بہت کچھ قصہ کہانیوں کا سامواں گیا تھا اور وہ اقوال جو قبل سقراط احمد کے حکماء مشرق میں مشہور ہو گئے تھے اسکا حوالہ سوائے جعلی کتبیوں کے اور کسی سے منسوب نہیں ہو سکتا جن کو اہل مشرق نے پڑھا تھا یا وہ رائیں تھائق اشیاء کے متعلق خود اہل مشرق میں پختہ ہو گئی تھیں ان کو وہ قدیم حکما کے اقوال سے مستند کرنا چاہئے تھے لیکن پھر بھی ہر صورت میں چاہئے تھا کہ ہمارے خیالات کو چاہئے کہ کسی یونانی الاصل قول یا تحریر سے رجوع ہوں۔

۱۱۔ کہا جا سکتا ہے کہ سوریہ کے عویں نے فلسفہ کے مسئلہ کو ٹھیک وہاں سے لے لیا تھا جہاں یونانی متاخرین نے چھوڑ دیا تھا۔ یعنی جدید افلاطونی فرقے کے توجیہات ارسطاطالیس کے متعلق۔ ارسطاطالیس کے فلسفہ کے ساتھ ساتھ افلاطون کے تصنیفات بھی پڑھائے اور سمجھائے جاتے تھے اور مدتیوں صرایموں کے چند اسلامی فرقوں میں افلاطونی یا فیض شاعر سی مسائل کا درس بڑی سرگرمی سے جاری رہا۔ اسکے ساتھ بہت کچھ رواقیئیں کے مسائل اور جدید افلاطونی فلسفہ شامل

سلسلہ پر نہیں ہماری زبان میں اسکے مثل غزل اور کائی کی تحریک دیگرانے کے لئے موزوں کئے جاتے ہیں۔“

باب اول

ہو گئے تھے۔ سقراط کے قابل افسوس انجام کی طرف خاص توجہ تھی کہ سقراط کا مذہب عقلی تھا۔ اخنیہ کے کفار نے اس کو تہمید کیا۔ افلاطون کی تعلیمات نے نفس اور فطرت کے متعلق بڑا اثر کیا تھا پالی تھیہ (Pthian) مقولہ اپنے آپ کو بیچان، سقراطی حکمت کا باب باب تھا اور اسکا ترجمہ جدید افلاطونی (اشراری) مفہوم سے ہوا تھا۔ اہل اسلام اس (کے مثل) مقولہ حضرت علیہ السلام و اما رسول ﷺ کے ساتھ یا خود جناب رَسُولُ اللَّهِ ﷺ سے منسوب ہے جس نے اپنی ذات کو بیچانا اس نے لپنے خدا کو بیچانا۔ اس جملہ سے اکثر عرفانی بحثوں کی تہمید کی جاتی تھی۔ طبی طقوں اور دربار سرکار میں ارسلان طالبیں کی ڈرمی تو قیر تھی البتہ سب سے پہلے منظور ہیں اور بعض فصول علم لمبیعیات میں مبنی طبق کے بارے میں تو یہ خیال تھا کہ صرف یہی ایک ایجاد اصل طائفی حکیم کا ہے دوسرے علوم میں وہ تدریس کے قدم بعدم تھا یعنی فیشا غورس انباذ قلس انکسا غورس سقراط اور افلاطون۔ ہند ایساں اور صابی متزمین اور ان کے توابع کے حلقوں میں فقیہی اخلاق سیاست اور ما بعد الطبیعتہ کی تعلیمات میں بلا تردید قبل ارسلان طالبیسی حکماء اخذ مطالب کرتے تھے۔

جو کچھ انباذ قلس فیشا غورس وغیرہ میں منسوب تھا وہ درحقیقت اصل نہ تھا۔ حکماء قبیح کی حکمت کا ماذی یا توہر میں سے یہ تھے کہ کسی افراد مشرقی حکیم سے میشلاً انباذ قلس شاگرد تھا وہ اوزبکستان کا اور پھر اس نے لقمان حکیم کے سامنے زانوی ادب تدریس کیا۔ فیشا غورس حضرت سلیمان کے طالبہ سے تھا اور غیرہ وغیرہ۔ وہ تقاضائیت جو عربی میں سقراط سے منسوب ہیں وہ دراصل افلاطون کے مکالمے میں ہیں سقراط کا شکل ہونا طاہر کیا گیا ہے۔ اہل عرب نے جتوال افلاطون کے نقل کئے ہیں۔ جعلی کتابوں سے قطع نظر کر کے۔ اون کا سلسلہ کم و بیش دسیع ہے۔ وہ معدود تھت سقراط کا اٹیلوں شہر بنسطنطیلی فیدرنس اور دیگر قربانیہ (رسی پبلک) فیدرنس طیماوس اور نواس سے سے ماخوذ ہیں اس سے یہ مراوہ نہیں ہے کہ ان کے پاس کامل ترجیح ان کتابوں کے موجود تھے۔

اس قدر لیکھنی ہے کہ ابتداء ہی سے صرف ارسلان طالبیسی کی خالص حکومت نہ تھی اون کا خیال تھا کہ افلاطون نے افریقی عالم و جوہریت نقوس اور لا فانیت نفس (بیقاء نفس) کی تعلیم وی تھی یہ تعلیم عقاید مذہبی کے خلاف نہ تھی۔ البتہ ارسلان طالبیسی جو قدم عالم کا قائل تھا لہیہ آئشوں افسلاطون کی کتابوں کے نام ہیں ان کے علاوہ اور بھی ہیں۔

اور اسکا علم نفس اخلاق جس میں روحانیت کم ہے ضرر سا ہے۔ اہل اسلام کے علمائے الہیات نے ذمیں اور دسویں صدی میں ارسطاطالیس کی تردید کی ہے لیکن یہ واقعات پھر بدل گئے تھے۔ ایسے عکس اور رفتہ رفتہ پیدا ہو گئے جنہوں نے افلاطون کے مسئلہ وحدت نفس عالم کو رد کر دیا انسانوں کے فنوس اس واحد نفس عالم کے قابل اجزا میں اور انہوں نے بقاء نفس کے لئے ارسطاطالیس پر اپنی امید کو قائم کیا جس نے جو شخصی سے ٹری عظمت کو منسوب کیا ہے۔

۱۲۔ ارسطاطالیس کے متعلق جو مفہوم زمانہ نبیہ میں قائم کیا گیا ہے وہ ان تحریرات سے خوب واضح ہوتا ہے جو خواہ بخواہ اسکی طرف منسوب کر دی گئی ہیں اس کی اصلی تصنیف کے ماتحت جدید افلاطونی تاویلات نہیں لگائی گئیں بلکہ رسالہ اعظم کو بلا تردید ارسطاطالیس کی تضییف نسلیم کر دیا بلکہ اکثر زمانہ ما بعد کی یونانی تصنیفات کو جس میں قیشا غور سی افلاطونیت یا جدید افلاطونیت (اشراقیت) یا محض فلسفہ کا ایک میجون مرکب (جو منطقی تہذیب اور ترتیب سے معاون ہے) اس کے سرخوب پ دیا گیا تھا اور اسی کا درس دیا جاتا تھا۔

اس جگہ ہم مثال کے طور پر کتاب التفالح کو اختیار کرتے جس میں ارسطاطالیس میں کب دری کام کرتا ہوا بیان کیا گیا ہے جو سقراط نے اس دن کیا تھا جب اس کو زہر ملا پایا گیا تھا جس کا بیان مفصل افلاطون کی کتاب فیدون میں ہے جب ارسطاطالیس کا خاتمه قریب تھا تو اس کے چند شاگرد آئے اور انہوں نے حکیم موصوف کو نہایت خوش اور بشاش پایا ان لوگوں کو جراحت ہوئی اور انہوں نے اپنے بارکات استاد سے درخواست کی کہ اس وقت جو ہر نفس اور بقاء نفس کے باب میں کچھ ارشاد فرمائے۔ لہذا حکیم نے اس طرح کفتگو شروع کی:-

جو ہر نفس کی حقیقت علم ہے بلکہ فی الواقع فلسفہ جو کہ سب سے اعلیٰ درجہ کا علم ہے حقیقت کا کامل علم ہے جس سے سعادت مراوی ہے وہ ایسے شخص کو جس نے نفس کو اکتساب علوم میں مصروف رکھا ہے بعد مرنے کے حامل ہوگی اور جس طرح علم کا انعام یہ ہے کہ اعلیٰ درجہ کا علم حامل ہو اسی طرح بے علمی کی منزایہ ہے کہ جہالت کے عینی غاریں گرا دیا جائے پس درحقیقت بالآخر سوائے علم اور جہل کے آسمان یا زمین میں اور کچھ نہیں ہے اور وہ جزا یا منزاجوں دونوں کے لئے

لہوہشام بن الحکم نے جو بارون کہنا نہیں میں علیہ حکما، حاکمکرثیری (قیمۃ تھا) کتاب اردوی ارسطاطالیس میں تحریر کی تھی ۱۲۔ فہرست طوی۔

تھے کتاب التفالح یعنی سب کی کتابی امام سلطان اخیار کیا گیا ہے کہ مکالہ نہ کریں نہ اپنے کیا گیا ہے کہ ارسطاطالیس کے ہاتھ میں یک دینی تھا جسکی خوبیوں فتنگو کرنے وقت خواری حرارت غزیری جو اسکے بدن میں تھی تو دیتی تھی اسکے ختم پر لے کے بعد سب سچے ہاتھ سچے چھوٹ کے زمین پر گرد پڑا ہے اور اس طرح گویا اس حکیم کا خاتمه ہوتا ہے۔

مقرر ہے ۔

فضیلت بھی من جبٹ ماہیت سولے علم کے اور کچھ نہیں ہے اور روزیت سو اچھل کے کچھ اور ہے تعاون فضیلت کا علم سے اور روزیت کا اچھل سے یہ اسی طرح کا تعلق ہے جو پانی کو برف سے ہے یعنی ایک ہی جوہر کی دوسری صورت ۔

علم جو کہ نفس کا ربانی جوہر ہے اسی میں نفس کو حقیقی لذت حاصل ہوتی ہے نہ کہ اہل و شرب اور مناگحت سے۔ کیونکہ لذت حسی مثل ایک شعلہ کے ہے جس کی گرمی مخواڑی دیر باقی رہتی ہے۔ لیکن نفس عاقله جس کو شوق ہے کہ اس نظمانی عالم سے نجات حاصل ہو۔ نور فاض ہے جس کی ضیاء دوستک پر ہو سختی ہے۔ لہذا اکیم کو موت کا کوئی خوف نہیں ہے بلکہ خوشی خوشی موت سے ملاقات کرتا ہے چب خدائی تعالیٰ کی جانب سے اس کی طلبی ہوتی ہے وہ لذت جو اسکو اپنے محدود علم سے حاصل ہے وہ اس امر کی ضمانت ہے کہ موت کے بعد جب حجابت دور ہو گا تو اسکو غیر معلوم عالم کی حقیقت کے انکشاف سے بچت غظیم حاصل ہوگی اب بھی اس کو کسی حد تک اس عالم کا علم ہے کیونکہ غیر مبصر کی علم سے اس کو صحیح اندازہ محسوس کا ہو سکتا ہے جس پاس کو فخر ہے جس شخص کو اپنی ذات کا علم اس حیات میں حاصل ہو جاتا ہے اسکو اسی علم کے ذریعہ سے یقین ہو سکتا ہے کہ وہ کل اشیاء کا فہم حاصل کر سکے گا علم سرمدی کے ذریعہ سے یعنی اپنے لافانی ہونے کا ۔

۳۔ دوسرے مرتبہ پرارسطاطالایس کی کتاب اثولوجیا (الہیات) کا ذکر ہونا چاہئے اس کتاب میں افلاطون انسان کامل مانا گیا ہے جس کو کل حقائق کا علم حاصل ہے بذریعہ مکاشفہ کے اور اسکو کوئی حاجت ارسطاطالایسی کے منطقی استدلال کی نہیں ہے بلکہ سب سے اعلیٰ حقیقت یعنی وجود مطلق کا علم تعقل سے نہیں ہوتا بلکہ مخف وجد اور شہود سے میں اکثر اپنے نفس کے ساتھ خلوت کی ہے۔ ارسطاطالایس فلسفیں کہتا ہے کہ اس مضمون کے متعلق پدن سے جدا ہو کے میں نے ایک جوہر بحث کی حیثیت سے اپنے آپ میں حلول کیا۔ میں نے تمام اشیا خارجیہ سے جدا ہو کے باطن کی طرف رجوع کیا اس حالت میں فاصلنا نفس عاقله ہو گیا میں اس حالت میں خود ہی علم تھا اور خود ہی معلوم میں اپنی ذات خاص کے جمال اور جلال کو مشاہدہ کر کے عالم حیرت میں تھا جب مجھکو یہ معلوم ہوا کہ میں عالم ملکوت اعلیٰ سے ہوں مجھکو میکوئی حیات بھی بخشی کئی ہے اپنی ذات کے بارے میں اس حمال کے یقین سے میں عالم محسوسات کے اور اٹھا لیا گیا تھا۔ نہیں بلکہ عالم اربع

سے بھی بالآخر ہو گیا تھا یہاں تک کہ مرتبہ لاہوت تک پہنچ گیا میں نے ایسی روشنی دیکھی جو ایسی براق اور صاف تھی جس کا بیان کسی زبان سے نہیں ہو سکتا نہ اس کو کوئی کام سن سکتا ہے:-

خاص ہو صنوع بحث اس اثر لو جیا میں بھی نفس ہی ہے۔ اور کل حقیقی علم انسانی وہ علم ہے جس میں نفس یا ذات کا بیان ہے۔ اسکے جوہر کا علم بلا شک مقدم ہے اور اسکے بعد کے مرتبہ پر اس جوہر کے انفال کا علم ہے گو کہ یہ علم کامل ہنو۔ اس علم کے اکتساب کا شرف بہت بسی کم اشخاص کو حاصل ہوتا ہے یہی اعلیٰ درجہ کی حکمت ہے اس کا فہم کامل تصورات کے ذریعہ سے نہیں ہو سکتا اس علم کو حکیم ایک عمدہ صنایع یاددا نامقین کی طرح بطور استعارہ اور کنا پکے مذہبی مناجات تو رہیں بیان کر دیتا ہے۔ اس کام کے پورا کرنے کے لئے حکیم ایک کامل کامن کے لہاسیا خا ہر ہوتا ہے اس کا علم عوام انسان پر غالب آ جاتا ہے یہ اسلئے کیا جاتا ہے کہ عوام انسان ظاہریت کی زنجیروں میں جکڑے ہوئے ہیں اور طوں آمال اور شہوات فانیہ میں مستلا ہیں۔

نفس کل علم کے مرکز میں ہے اس کے ماقبل ذات باری تعالیٰ اور عقل ہے اس کے ماختہ ہیوں اور فطرت ہے۔ مرتبہ لاہوت سے نزول بذریعہ عقل کے عالم ہیوں میں اس کا موجود ہونا بدنہ انسان ہیں اور پھر صعود کرنا ماقبل کی طرف یہ تین منزلیں ہیں جن میں نفس کی حیات اور عالم کائنات یہ ساتھ ساتھ چلتے ہیں۔ ماہہ اور فطرت (طبعیت) اور اک حسی اور حضور اشیاء اس منزل میں بالکل مفقود ہو جاتے ہیں۔ کل اشیاء کا وجود عقل پر موقوف ہے عقل سے ہر چیز ہے اور عقل میں ہر چیز واحد ہے نفس بھی عقل ہی ہے لیکن جب تک اس کا قیام بدن میں ہتا ہے اس وقت تک یہ عقل بالامل (باید) ہے یعنی عقل ہے شوق کی صورت میں۔ اس کو ماقبل کا شوق ہے۔ نیک اور مبارک ستاروں کی طرح جو اپنی مراقبہ کی زندگی روشنی کے سر پر کی جیشیت سے گزارتے ہیں یہ اور اک اور کوشش سے بالاتر ہیں۔

پیر مشرقی ارشاد ایس ہے جس حیثیت سے اس کو اسلام کے لگنے مشائیوں نے قبول کیا تھا۔

سلہ پروٹکلس کی کتاب صول الہیات کا خلاصہ بھی زمانہ نابعد میں ارشاد ایس کی تصنیفات سے مان لیا گیا تھا۔ پروٹکلس چوتھی صدی عیسوی کا ایک بونا فی حکیم تھا اس نے ایک کتاب بنال فکید اس کے الہیات پر تحریر کی تھی جس کی (۱۱۱) شکلیں ہیں یہ کتاب سطقات الہیات کے نام سے مشہور ہے مگر کیا ہے ہم۔

۱۷۔ ہم کو تعمیب نہ کرنا چاہئے کہ اہل مشرق اور سلطان طالبیس کے خالص فلسفہ کے مفہوم کو نہ پہونچ سکے۔ ہمارے انتقادی آلات جو خالص کو غیر خالص سے جدا کر دیتے ہیں۔ ان کے پاس موجود نہ تھے۔ یہ ان کے لئے اور بھی مشکل تھا کہ وہ یونان کی تہذیب اور تمدن سے انس پیدا کر سکیں جیسی سہولت زمانہ وسطی کے عیسائی علماء کو حاصل تھی وہ ان کو حاصل نہ تھی۔ یہ لوگ عیسائی گویا عهد قدیم سے ملتے جلتے رہے۔ مشرق جدید میں افلاطونیت کی تکنیکات اور شریح پر اعتبار کرتے رہے ایک حصہ علوم متداولہ کے نظام سے یعنی ارسٹاطا طالبیس کی کتاب سیاست غائب تھی اس کی افلاطون کی ہر سلسلہ اور قوانین اس کے مقام پر ضرور ثنا اختیار کرنے کئے تھے۔ پہت ہی کم اشخاص تھے جو ان دونوں کے فرق کو سمجھ سکتے تھے۔

اس سلسلہ کے اختیار کرنے کی ایک وجہ اور بھی تھی اور وہ قابل ذکر ہے کہ جدید افلاطونی ماخذوں کی ترتیب کے زمانے میں مسلمان حکماء یونان کی تصاریف کی ترتیب تو پڑھ اور تشریح میں شرک کی ہو گئے تھے اور ان کو مجبوراً جدید افلاطونیوں کا سلسلہ اختیار کرنا پڑا۔ تو اب ارسٹاطا طالبیس میں جو لوگ متقدم تھے وہ مباحثانہ اور دفاعی انداز کے اختیار کرنے پر مجبور ہوئے تھے مسلمانوں کی رائے کے مقابل یا اسکی موافقت میں وہ چاہتے تھے۔ کہ ایک مربوط اور مسلسل فلسفہ کو اختیار کر لیں جس میں واحد حقیقت پائی جائے۔ جواہر امام اخیرت مصلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنے عہد میں یہ دیویں اور عیسائیوں کی کتابوں کا کیا تھا ویسا ہی احترام زمانہ ما بعد میں علمائے اسلام نے یونانی حکماء کا کیا۔ مگر ان علمائے حکماء سلف کے نمونوں سے زیادہ انس نے ہر کیا پہبخت اپنی صدت طبع کے ان کی نظروں میں حکماء موصوف مستند تھے اور اسکی متابعت کو علماء اپنا فرض سمجھتے تھے (مقصود یہ ہے کہ انتقادی طریقہ نہیں اختیار کیا بلکہ محفوظ اگلوں کی تقلید کو ضروری سمجھے) قدمائے اسلام تو اس قدر یونانی علوم کی فویضت کے معتقد تھے کہ ان کو اس میں شک کی تنجایش ہی نہ ملی وہ ان کی تحقیق کو قطعی اور نتیجی خیال کرتے تھے۔ ان کے تردید یونانی حکمت مرتبہ کمال پر فائز تھی۔ کسی مشرقی کے ذہن میں یہ بات نہیں آئی کہ مزید تحقیق اور اضافات کی ضرورت ہے وہ ایسے شخص کو جس کو کسی سے ارادت نہ ہو شیطان کا مرید جانتے تھے افلاطون اور ارسٹاطا طالبیس کے کلام کی تلقین اور توہین کی ابتدا خود یونانی حکماء کی تھی لہذا وہ بھی اس کو شرش کو جائز جانتے تھے اور خصوصیت کے ساتھ علمائے اسلام نے ناگوار مسائل کو خاموشی سے بالائے طاق رکھ دیا جو کچھ اسلام کی تعلیم کے خلاف تھا اس کو

ایسی عبارت سے ادا کیا جس سے قطبی اختلاف اگر ہو تو دور ہو جائے۔ مخالفین اور سلطانا طالیس یا
جموں افکنہ کے مخالفوں نے تفسیر طبع کے لئے عاقلانہ مقولے اور اصولی مسائل کو حکماء کے تصانیف
سے انتخاب کر لیا تھا ان میں سے کچھ درحقیقت ان کے احوال تھے اور کچھ ان کی طرف مشوب
تھے۔ یہ اس لئے کیا تھا تاکہ ان کے علوم کے بیان کی راہ نکل آئے۔ جو لوگ محروم اسرار تھے
انہوں نے اور سلطانا طالیس کے تعلیمات اور اسی طرح دوسرے فرقوں اور مسلکوں کو بلند
مرتبہ دیا تھا جس کے لئے عوام انسان کے واقعی عقاید اور علمائے الہیات کا نظام علمی جس کا
ثبوت کم و بیش ہو چکا تھا گو یا تہید تھی۔

۱۵۔ اسلامی فلسفہ ہمیشہ حکمت یونان کا انتخاب ہوا کرتا تھا جس کا مأخذ وہ کتابیں
حکماء یونان کی ہوتی تھیں جن کا اس وقت تک ترجمہ ہو چکا تھا۔ انہی تاریخ کا معیار قدیم
تاریخ کی مثالیت تھی نہ کہ جدید تحقیقات کا نتیجہ۔ اس کو پہ امیاز حاصل نہ تھا کہ جدید مسائل پیش
کئے جائیں یا کوئی جدید کوشش قدیم مسائل کے حل کرنے کی ہو لہذا کوئی عمدہ ترقی خیالات کی
نہیں کہی جاسکتی۔ تاہم تاریخی نظر سے اس کی نفوذاری بہت بڑی ہوئی ہے اس واسطے سے جو قدیم
علوم کے عہد میں اور سمجھی تدریس کے زمانے میں ہے یونانی خیالات کے مشرق کے محلوں طوائف
میں شریک ہونے کا تبیغ کرنا خاص تاریخی دلیلی رکھتا ہے اسکی دل آذیزی اسی کے لئے مخصوص
ہے خصوصاً اگر کوئی شخص یونانیوں کے وجود کو سخواری دیر کے لئے دل سے بھلا دے۔ لیکن
اس واقعہ کا تصور اس لئے اور بھی دلچسپ ہے کہ اس سے ابک عمدہ ذریعہ مختلف طرق تہذیب
کے مقابل کاملا تھے۔ فلسفہ کا ظہور ایک عجیب امر ہے۔ یونان کی خاک سے اسکی نشوونوکی منہ
اور خصوصیت خاص دلچسپی رکھتی ہے جنہیں زندگی کے شرود طاوراحوال سے اس کا مستثنی
ہو کے اپنی بے مشاہی کے آپ ہی نظیر ہونا ایک عجیب امر ہے۔ فلسفہ کی تاریخ اسلام میں پہنچنے
چکر ہے کیونکہ اس سے ایک جدید سو قصر یونانی خیالات کے آثار کی آزمائش کا ہم کو بھم پوچھتا ہے۔
ایک جدید تحصیل ہے۔ اہل اسلام میں فلسفہ کو زیادہ وسعت اور آزادی حاصل ہے بہبیت الگی مسیحی
تعلیمات کے جو بالکلیہ حکمی تھی۔ جب ہم ان حالات سے واقع ہو جائیں گے اگرچہ کسی حد تک احتیاط کی
موجب ہوئے تو ہم بذریعہ تمثیل استدلال کے تابع پر پہنچ جائیں گے اگرچہ کسی حد تک احتیاط کی
ضرورت ہے اور کم از کم فی الحال ایک خاص حد تک۔ یعنی مقبولیت یونانی عربی علوم کی تحریک
کے حد و سطی ہیں اور اس سے ہم کو یہ ہدایت بھی کسی قدر ملے گی کہ فلسفہ کی ترقی کے عام شرطی طور پر

ہیں۔

لقطے کے اصلی مفہوم کے اعتبار سے ہم فلسفہ اسلام پر مشکل کر سکتے ہیں لیکن اسلام میں اکثر اشخاص اپسے تھے جو فلسفہ پر غور کرنے سے باز نہیں رہ سکتے تھے اور یونانی لباس میں بھی ان کے اپنے اعضا و جوارح صاف نمایاں ہیں۔

کسی مدرسی فلسفہ کی بلندی پر میٹھکرا یہے لوگوں کو نظر حقارت سے دیکھنا تو آسان ہے لیکن مناسب یہی ہے کہ ہم ان سے زیادہ گہری واقعیت پیدا کریں اور ان کو انھیں کے تاریخی ماحول میں دیکھیں اور سمجھیں۔ اس کو تو خاص تحقیق کے والہ کرنا چاہئے کہ ہر خیال کا اسے اصلی ماذکر سراغ لگایا جائے۔ ان اوراق میں ہمارا مقصد اس سے زیادہ ہنس ہے کہ اہل اسلام کے پاس جو سامان عمارت موجود تھا اس سے انہوں نے کبیسی عمارت تیار کی تھی۔

باب دوم

فلسفہ و علم عرب

(ا) علم صرف و نحو

دوسری صدی کے علمائے اسلام نے علوم کی تقسیم علوم عرب اور علوم قدیمہ یا غیر عربی علوم میں کی تھی۔ اول سے صرف و نحو و اخلاق و تعلیم عقائد و تاریخ و علوم ادبیہ دوسری قسم سے فلسفہ طبیعت و علم طب مراد ہے۔ یہ تقسیم اچھی ہے۔ دوسری قسم کے شعبوں میں وہی علوم ہیں جو خارجی اثر سے پیدا ہوئے تھے اور یہ ایسے علم تھے جن کو عام قبولیت کبھی نصیب نہیں ہوئی۔ وہ علوم بھی جو خاص عربی کہے جاتے تھے وہ بھی خاص عرب کے وضع کئے ہوئے نہیں ہیں سان علوم کی پیدائش یا تکمیل ایسے مقامات پر ہوئی جہاں اسلامی سلطنت میں عرب اور غیر عرب ایک جگہ جمع ہو گئے تھے۔ اور جہاں یہ ضرورت پیدا ہوئی کہ ایسے مقامات میں پراغور کیا جائے جن کو بنی نوع انسان سے خاص تعلق ہے۔ سان عرب اور شرعاً قانون (فقہ) اور مذهب (عقائد اسلام) جہاں تک کہ ان میں اختلافات یا ان کا غیر کافی ہونا ظاہر ہوا جس اسلوب سے اسکا وقوع ہوا اس کا پتا لگانا آسان ہے کہ غیر عرب کے اثر کو معلوم کر لیں خصوصاً اہل فارس کا اثر اور فلسفہ یونانی کی شرکت اپنی روز افزودی اہمیت کو خود ہی ظاہر کر لی رہی۔

۲۔ عرب کی زبان جس سے عرب خود بھی لطف اٹھاتے رہے ہیں یہ کیونکہ اس میں الفاظ کی کثرت ہے مختلف عمدہ صیغوں کی افراط زبان کا بالذات ترقی کے قابل ہونا۔ یہ ایسی خصوصیتیں تھیں کہ زبان دنیا کی زبان پر مقدم ہونے کی قابلیت رکھتی تھی۔ اس کا مفت بالہ لاطینی زبان کا تعلق ہے یا فارسی کا مبتدا الفہ عربی میں مجرد معانی کے لئے چھوٹے چھوٹے اوزان موجود ہیں۔ یہ صفت علوم کے بیان کے لئے خصوصاً بہت ہی مفید ہے۔ اس میں باریک اور نازک مفاہیم کے ادا کرنے کی صلاحیت ہے چونکہ اس میں متقارب اور متراون الفاظ کا پورا

ذخیر موجود ہے۔ اس وجہ سے ارسطو طالبیں کے ضابطہ سے اختلاف کرنے ترغیب پائی جاتی ہے ضابطہ یہ ہے کہ علومِ قطبیہ میں (Exact sciences) مترادف الفاظ کا استعمال ناجائز ہے ایسی زبان فصیح اور بلیغ اور اس کے ساتھ ہی مشکل بھی جیسی کہ عربی ہے اسکی خوب ہی جائز ہوئی جب کہ یہ اہل صورت یا اور اہل فارس کے محاورات میں داخل ہوتی۔ اور ان سب سے ڈر کے قرآن مجید کا مطاعمہ اور تلاوت اور اسکی تفسیر اس کی وجہ سے عربی زبان پر کمال توجہ کی ضرورت ہوئی۔ کفار کی یہ دلی خواہش ہو گی کہ قرآن شریف میں خوبی الگاظ دکھائے جائیں۔ اس مقصد سے تنکار اور شوابد قدیم اشعار سے جمع کئے گئے اور بد ووں کی بول چال سے مثالیں ملاش کی گئیں۔ تاکہ قرآنی عبارت کی صحبت ثابت کی جاسکے۔ ان مثالوں کے ساتھ خوبی صحبت پر کلیشہ فریض توجیہات تحریر ہوئے۔ بالجملہ جزو زبان بولی جاتی تھی اوسکو زبان کا معیار قرار دیا قرآن کی سند قائم رکھنے کے لئے اکثر استادانہ صنایعی کی ضرورت ہوئی۔ اس کو بعد میں سادے مسلمان ایک معمولی کارروائی سمجھے اور اسکو کسی فدر شک نظر سے دیکھا کئے۔ مسعودی نے بعض بصرہ کے خوبیوں کا تذکرہ لکھا ہے کہ وہ تفریج کے لئے کسی باغ میں گئے تھے وہاں نصوص قرآنیہ کے وجوب پر کچھ بحث کرنے لگے اس لئے جو لوگ خرید رکھنے کے لئے آئے انہوں نے خوب مارا۔

عربیشل اپنے اور علوم کے علم خون کو جناب علی مرتضیٰؑ سے منسوب کرتے ہیں اور ارسطو طالبی تفسیر کلمات ملکہ (اسم فیل جوف) کو بھی حضرت علی ہی سے نسبت دیتے ہیں۔ درحقیقت اس علم کی تحقیق کی ترقی بصرہ اور کوفہ میں ہوئی تھی۔ قدیم زمانے میں جتنی تکمیل ہوئی تھی اس کا پتا نہیں لگ سکتا سیبویہ کی کتاب خود (۶۷-۶۹) میں کامل نظام موجود ہے۔ یہ ڈری ضمیم کتاب ہے جو ابن بینا کی کتاب قانون طب کے برابر پچھلے زمانے کے لوگوں سے متعدد علماء نے تصنیف کیا ہے۔ جو بالاتفاق یہ کام کرتے تھے ہم کو بصرہ اور کوفہ کے خوبیوں میں جو اختلافات تھے ہم کو اداکا بھی طال اچھی طرح نہیں مل سکا۔ بصرہ کے خوبی مثل بغداد والوں کے آخر عہد میں خوبی امور کی تحقیق کے لئے قیاس (اناوجی یا تسلیل) پر زیادہ اعتماد کرتے ہوں گے۔ کوفہ والے محاورہ میں

لہ اس سے عیسائی مصنف کا پرمقدمہ ہے کہ مَعَاذَ اللَّهُ قَرْآنُ مُحَاوِرَةُ عَرَبٍ كے خلاف بھی تھا مَعَاذَ اللَّهُ تو اسکو علمائے اسلام نے صحیح ثابت کر دیا ہے۔ ع
این خیال است وحال است وجنون

جو صورتیں پیدا ہوئی تھیں اگرچہ خلاف قیاس ہوں جائز رکھتے تھے۔ اسی لئے بصرہ والے بعثۃ ابلہ کو فی والوں کے منطقیین کے لقب سے مشہور ہوئے۔ ان کے اصطلاحات بھی مفصلًا کو فی والوں سے جدا تھے۔ اکثر نجومیں جن کے دامغ خالص عرب کے تزویک منطق نے مختل کر دئے تھے وہ زبان کی چھان بنان میں دور پھر پنج گئے تھے۔ دوسری طرف کے اشخاص نے محض اپنے اوہ ام کو قاعدہ کے مرتبہ پر پہنچا دیا تھا۔

یہ محض اتفاقی نہ تھا کہ اہل بصرہ نے منطقی ماتدوں سے کام لیا۔ پہلے بصرے میں ہی ہموماً فلسفی سائل کی ابتداء ہوئی اور وہاں کے نجومیوں میں اکثر شیعہ اور معتزلی پائے جاتے تھے جنہوں نے غیر حملک کی حکمت کو اپنے اعتقادیات کی تعلیم میں داخل دیا۔

۲۔ علم نجومی حد تک اس کا تعلق شوابہ اور متراffen الفاظاً و غيره کے فرامہم کرنے سے تھا جبکہ سکی تدوین میں دوسرے مضامین کو داخل دیا گیا اپنے اس طالبائیس کی منطق کا اثر ٹرا۔ اسلامی عہد سے پیشتر ہی اہل سوریہ اور فارسیوں نے رسالہ پیری ایسینیا اس (ارسطو کی منطق کا ایک جزو گلہ اور کلام کی بحث میں ہے) کو رواقیں اور اشرافتیں کے حواشی اور تعلیقات کے ساتھ پڑھا تھا۔ ابن المفعع جو ابتداء میں خلیل نجومی (واضح عروض) کا درست تھا اپنے زمانہ میں جو کچھ مواد اسکو پہلوی سے نجاو اور منطق کے متعلق ملا اسکو اہل عرب کے لئے سہل الوصول کر دیا تھا اسی کے مطابق جملوں کے مختلف اقسام شمار کئے گئے۔ جو ایک وقت میں پانچ تھے اور پھر آٹھ یا نو ہو گئے اور اسکے ساتھ ہی کلمہ کے اقسام مثلثہ باعث فعل حرف بھی۔ من بعد بعض علماء نے مثل جاخط کے اشکال منطقیہ کو بھی بلاغت کے صنایع میں داخل کر دیا اور اس زمانے کے بعد صوت اور تصویر پر بہت بحثیں ہوئیں۔ سوال یہ تھا کہ آیازبان عام قرارداد سے وضع کی گئی ہے یا فطری ہے لیکن رفتہ رفتہ فلاسفہ کی رائے کو فلسفہ ہوا یعنی زبان وضعی ہے۔

منطق کے بعد ریاضیات یعنی حکمت تعلیمی کی باری آتی ہے مثل نشر کے جو کسی عام کلام میں ہو اور نظم و تأثیر اور شعر کے اشعار صرف بلا ترتیب نہیں جمع کئے جاتے تھے بلکہ انہی تدوین کا خاص اصول اور طریقہ تھا مثلاً باعتبار وزن کے نجوم کے بعد عروض پیدا ہوئی خلیل (۱۹۶۰) جو سیدبویہ کا استاد تھا جس کی طرف نجومیں قیاس کا استعمال پہلے پہل منسوب ہوا اسی سے عروض کا وضع کرنا بھی مسوب ہے در حالیکہ زبان قومی قرارداد کا ایک جزو ہے جو شعر میں داخل ہے یہ مفہوم تمام قوموں میں ظری طور سے پیدا ہوا سب انسان اس میں شریک ہیں اور ان شعری بھی

اسی طور سے شخص ہوئے۔ ثابت ابن قرہ (۹۰۱ - ۸۳۶) نے تقاضہ علوم میں یہ رائے اختیار کی ہے کہ وزن ایک ضروری چیز ہے اور اوزان کا ملاحظہ علوم طبیعی میں داخل ہے لہذا عرض ایک شعبہ فلسفہ کا ہے۔

۵۔ علم خوچونکہ مخصوص تھا زبان عربی سے جس میں اس کی یہ خصوصیتیں باقی رہیں مگر اپر بحث کرنے کا یہ محل نہیں ہے۔ پھر طور یہ ہمایت شاذ ایجاد ہے ایسے اہل عرب کا جن کا شامہ جیتا تھا اور جن کا تصفیح کامل تھا۔ یہ ایجاد ایسا ہے کہ عرب اگر غیر کریں تو بے جانہ ہو گا۔ دسویں صدی کا ایک مصنف جو فلسفہ یونان کے مناقشہ میں معروف تھا کہتا ہے "کہ جو شخص اشعار عرب کی نزاکت خیال اور بلاغت معانی سے واقف ہے اسکو معلوم ہو گا کہ یہ کلام اس قسم کی کل چیزوں سے بالاتر ہے۔ یہ ایسے اگر جو فضول خواب دیکھتے ہیں کہ وہ حقائق اور ماہیات اشارے کے سمجھنے کے قابل ہیں۔ میں کوئی عمدہ فائدہ عدد اور خطوط اور نقاط کی سی چیزوں کا نہیں دیکھتا تھا مگن ہے کہ ان سے کوئی خنیف سا فائدہ پہنچ سکتا ہے اگر وہ ایمان کو نقصان پہنچاتے ہیں تو ہم کو چاہئے کہ ہم ایسی چیزوں سے خدا کی پناہ ناٹھیں ہو دیگر جو فلسفیات بھنوں ہیں منہک ہیں ان کو اپنی زبان کی باریکیوں سے کوئی خطہ حاصل نہیں ہو سکتا۔ اکثر اوزان افعال جن کو بیرولی تصنیفات کے مترجمین نے ایجاد کیا تھا ان سے خالص خوبی نفرت کرتے تھے۔ خطاطی کا خوبصورت فن جس سے پہبخت تحریر کے زینت اور آرٹیشن زیادہ مقصود تھی مثلاً اور عربی فنون اسکی ترقی اور تکمیل ہوئی خوشنما شیوه ایجاد ہوئے اور اس کو زبان کی علمی تحقیق سے زیادہ دست اور ترقی ہوئی۔ کلام عرب کے انداز میں اب تک ہم نزاکت خیال کو اسکے موجودوں کے ملاحظہ کر سکتے ہیں اگرچہ عقل آرائی کی کمی عموماً تمام عربی علوم کی تکمیل میں پائی جاتی ہے۔

اخلاقی تعلیمات

- ۱۔ اہل ایمان مسلمان کا جس حد تک و درستہ درواج کے قیود سے برا تھا حکایم خدا اور منتہی تھوں (صلی اللہ علیہ و آله) اس کا و ستور العمل تھا اسکے اطوار اور افعال پر بھی دونوں چیزوں ہاوی تھیں۔ رسول مقبول (صلی اللہ علیہ و آله) کی وفات کے بعد جہاں کہیں قرآن سے کسی چیز کا پستانہ لکھنا وہاں سنت رسول (صلی اللہ علیہ و آله) پر عمل کیا جاتا تھا۔ اس کے یہ معنی ہیں کہ مسلمانوں کے افعال اور ان کے فتوے وہی ہوتے جو

ان تصرفات (صلی اللہ علیہ وآلہ) کے افعال اور فیصلے تھے حسب روایات اصحاب رسول (رضی اللہ عنہمہا) لیکن وہ مالک فتح ہوئے جہاں قدیم تمدن اور تہذیب کا قبضہ تھا اسلام سے ایسی چیزوں کی درخواست ہوئی جو بالکل نئی تھیں۔ عرب کی سیدھی سادھی زندگی میں جن کا ذکر نہ تھا وہاں ایسے رسوم و آداب پائے گئے مسلمانوں کے مقدس قانون میں ان کے متعلق ہوایات یہ تھے۔ ان کے فیصلے کے لئے احادیث اور روایات اور تاویلات سے بھی کوئی بات نہ پیدا ہوئی۔ ہر روز نئے نئے قضاۓ پیش ہونے لگے جن کے باب میں کوئی حکم نہ تھا مگر ان کا کچھ نہ کچھ فیصلہ کرنا بھی ضرور تھا خواہ رسم درواج سے خواہ فتویٰ دینے والے کے احسان سے۔ قدیم رومیوں کے قانون کا سوریہ اور عراق کے اصولوں پر بہت کچھ اثر تھا۔

وہ مجہد جو اپنی رائے سے فیصلے کرتے تھے قرآن اور سنت کے علاوہ ایک اور امریعنے رائے اور قیاس سے کام لیا گیا یہ لوگ جو رائے و قیاس کو تشریع میں دخل دیتے تھے اہل الرأی کہلاتے تھے ان میں سے ایک ابو حنیفہؓ کوئی تھے (۷۶-۷۷+۷۸) یہ بانی میں خنی فرقے کے ان کو کمال شہرت حاصل ہوئی۔ مگر مدینہ میں بھی قبیل ظہور فرقہ مالکیہ (۹۵-۱۵) اور فرقہ المالکیہ میں بھی کسی حد تک رائے پر توجہ کی گئی۔ رفتہ رفتہ اگرچہ اختلافات ہوتے رہے کیونکہ رائے ایک بہانہ خود رائی کا تھا اس طبقے نے اپنا دخل کر دیا گوکہ ہر امر میں روایت حدیث یا سنت رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وآلہ) کے باب میں ہوا سکو مقدم رکھنا چاہئے اور اسی کی پیروی واجب ہے پس احادیث کی فراہمی جہاں کہیں سے مل سکی عمل میں آئی اور ان کی شرح کی گئی۔ اسی عہد میں اکثر حدیث میں موصنوں عبھی جاری ہوئیں۔ اور ایک نظام احادیث کی جاری کا بنایا گیا۔ اس نظام میں خارجی شہادت پر اور موادر روایت مناسبت پر بہت زور دیا گیا۔ بہبعت مضمون حدیث اور واقعہ تاریخ کے صدقی کے اسی کامیاب تھا کہ اہل الرأی جو اکثر عراق (بابل) کے رہنے والے تھے اور اہل حدیث کا مقابلہ اور تبازن شروع ہوا اہل حدیث کا فرقہ مدینہ میں تھا۔ امام شافعی (۷۶-۸۲۰) جو کہ غیر سے فرقے کے مجہد تھے جو اکثر سنت ہی پر چلتے تھے وہ بھی اہل حدیث کے حامیوں میں شمار کئے گئے بمقابلہ فرقہ حنفی کے۔

منطق نے اس مباحثہ پر ایک جدید عضر کو دخل دیا یعنی قیاس (فقہی) جسکو انا لوجی (تمثیل) کہتے ہیں۔ بے قاعدہ استعمال قیاس کا اگلے وقوتوں میں بھی ہوتا رہتا تھا۔ مگر قیاس کو ایک جملہ قرار دینا اور اسکو فرقہ کی ایک بنیاد یا مأخذ سمجھنا یہ فرع ہے علمی خوض و فلکر کی۔ رائے اور قیاس کو بلور مراوف نقلوں کے استعمال کر سکتے ہیں لیکن دوسرے نقطہ میں شخصی اتفاقات اور عمل کی طرف کم اشتادہ ملتا ہے بہبعت لفظ رائے کے جس قدر کوئی شخص سخوی اور منطقی صحیحیت میں قیاس کے استعمال کا عادی

ہو جائیگا اسی قدر وہ اسکے اصول فقہ میں بھی داخل کرے گا خواہ ایک جزو سے دوسری جزو پر استدلال ہو یا اکثر نظائر سے باقی نظائر پر ہو یہی انا لو جی یا تمشیل ہے یا اس طریقہ سے کہ متعدد نظائر سے ایک عدالت کو اخذ کرے جو کل نظائر پر جاری ہو سکے پھر اس کلی جزئیات پر حکم کرے قیاس منطقی ہے۔

قیاس کا استعمال پہلے پہل اور کثرت کے ساتھ منطقی فرقے میں ہوتا تھا پھر شافعی فرقے میں اسکا استعمال جاری ہو گیا مگر حکم کم اور احتیاط کے ساتھ۔ اسی سلسلہ میں یہ سوال پیدا ہوا کہ آیازیان میں کلی کے او اکرنے کی صلاحیت ہے یا محض جزوی کی یہ مسئلہ اکثر مسائل فقہ میں مطلوب تھا۔

منطقی قیاس کو کوئی بہت بڑی ثہرت نہیں حاصل ہوی۔ قرآن اور سنت کے بعد مسئلہ فقہی کی نہایت غنیاد پر زیادہ زور دیا جاتا تھا جس کو اجماع کہتے ہیں یعنی اتفاق کل مسلمانوں کا۔ یا مجمع علماء (ابن حجر عسقل) کا اجماع جن کا مسلمانوں پر اثر ہو۔ جن کو کا تغولیکی مسجد کلیسا کے آبایا مسلمین سے مشاہدہ ویجا سمجھتی ہے۔ اجماع ایک حکمی یا تعلیمی مسئلہ تھا جس پر حنفی لوگوں نے تنازع کیا ہوگا۔ یہ مسلمانوں کے فقہی نظام کے قائم کرنے کے لئے بطور ایک عمدہ آئے کے کام آیا۔ عقول قیاس کو ایک تابع یا ماحت اصل قرار دیتی ہے یہ چونکی اصل اخلاقی ہے بعد قرآن اور سنت اور اجماع کے۔

مسلمانوں کا اخلاقی نظام (الفقد) جس کے معنے علم کے ہیں اس میں مومن کی پوری زندگی کا بیان ہے جس کے لئے ایمان حود اول فرائض سے ہے۔ مثل ہر کوئی بات (بدعت) کے نظام فقہی کو بھی سخت مخالفت سے سامنا کرنا پڑتا۔ حکم نے اب نظری مسائل کی صورت اختیار کر لی تھی اور اعتمادی اطاعت مجرد علمی تحقیق میں بدل گئی تھی اپر سیدھے سادے مسلمانوں نے بھی اور ملکی مصلحت شناس لوگوں نے سخت انکار اور مخالفت خطا ہر کی لیکن رفتہ رفتہ علمائے ملت یعنی علماء مشرق میں علماء اور مغرب میں فقہاء کا یہ مرتبہ ہوا کہ وہ انبیا کے پیچے وارث قرار پائے۔ فقہاء کی تدوین اصول عقاید کی تدوین سے پہلے ہو چکی تھی اور اسی کا تقدیر مآج تک مانا جاتا ہے۔ تقریباً پہر مسلمان کچھ نہ کچھ فقہ

لئے دنوں طریقوں کی متعدد مثالیں موجود ہیں۔ فقہاء کی اصطلاح میں قیاس تمشیل کو کہتے ہیں جس میں ایک جزو سے دوسری جزو پر حکم لگائے ہیں مگر منطقیہ کی اصطلاح میں۔ قیاس سولو جسموس کو کہتے ہیں جس میں ودقضیوں یعنی صغری کبری سے نتیجہ نکالا جاتا ہے۔ تمشیل انا لو جی ہے ۱۲

لئے مصنف نے اپنی کتاب میں لفظ اخلاقی کو فقہ کے سفہوم کے لئے اکثر استعمال کیا ہے اس سے بعض ہمار توں میں بیک غلط و خطہ واقع ہو گیا ہے ۱۲ مترجم۔

جانا ہوتا ہے کیونکہ مذہبی تعلیم کا ایک جز سمجھا گیا ہے۔ مرشد ملت غزالیؒ کا قول ہے کہ فقہ موسنوں کی خدا ہے۔ در حالیکہ عقائد دو اے دو اگی حاجت مریض کو ہوتی ہے۔

ہم یہاں فقہ کے باریک ترقی ہتھاوات میں پڑا نہیں چاہتے۔ اصل مضمون ایک کامل عقلی دینداری ہے جس کی تکمیل کا حقہ اس ناقص عالم میں نہیں ہو سکتی۔ ہم اس کے اصول سے واقف ہیں اور اسلام میں جو اسکام تربہ ہے اس سے بھی آگاہ ہیں۔ ہم یہاں صرف اخلاقی افعال کی تقسیم کا ایک مختصر تذکرہ لئے دیتے ہیں جس کو اخلاقی معلمین نے قائم کیا ہے۔ اس تقسیم کے بوجب افعال کی یہ قسمیں ہیں ۔۔۔

- ۱۔ وہ افعال جس کا عمل میں لائق طبعی فرض اور واجب ہے اور اسکا انعام (آخرت میں) دیا جائیگا اور تارک کو سزادی جائیگی۔
- ۲۔ وہ افعال جن کی شرعیت نے سفارش کی ہے اور ان کا بھی انعام دیا جائیگا لیکن تارک کو عقاب نہ ہوگا:

- ۳۔ وہ افعال جو مباح ہیں لیکن شرعیت کی نظر میں اون کا ذکر نہ کرنا برابر ہے۔
- ۴۔ وہ افعال جن کو شرعیت ناپسند کرتی ہے لیکن ان کو مستوجب عقاب نہیں ٹھہراتی۔
- ۵۔ وہ افعال جو شرعیت سے منوع ہیں اور اگر ان کا ارتکاب ہو تو قطعی سزادی جائے گی۔
- ۶۔ یونانی فلسفیاء تحقیق نے اخلاق اسلام پر دو اثر کئے۔ اکثر فرق اسلام اور اہل تحفظ نے خواہ وہ اہل سنت سے ہوں خواہ اہل بدعت سے ایک نظام طریقت کا پایا ہے جو فیضا غور س اور افلاطون کے فلسفیاء رنگ میں رنگا ہوا ہے۔ فلاسفہ میں بھی یہی بات پائی جائی ہے جس کا ذکر آئندہ حسب موقع کیا جائے گا۔ لیکن اہل سنت کے حلقوں میں اس طبقاً یہیں کا یہ افادہ یوکہ فضیلت ٹھیک اوس طبق میں ہے۔ بہت مقبول ہوا کیونکہ اس کے مثل قرآن میں بھی تھا اور چونکہ رحیمان اسلام کا کا تو یہیکی یعنی خالص دینداری کی جانب تھا جس میں درمیان دو مقابل اعروں کے مصالحت اچھی سمجھی جاتی ہے۔

اسلامی سلطنت میں زیادہ تر قوجہ سیاست کی طرف تھی بہبود اخلاق کے۔ اور سیاسی فرقوں کے جھگڑوں ہی سے اخلافات پیدا ہوئے۔ امامت کے تنازعات یعنی اسلامی مذہبی حکومت کا حاکم اعلیٰ کون ہو یہ تنازع اسلام کی کل تاریخ پر غالب ہے لیکن جن مسائل پر بحث و مباحثہ ہوا کرتا ہے ان میں شخصی اور عملی اہمیت زیادہ ہے بہبود عقلی اور نظری کے

لہذا تاریخ فلسفہ کو اسکی پوری بحث سے کوئی علاقہ نہیں ہے۔ بیشکل کوئی فلسفیانہ پہلوان میں بھل سکتا ہے۔ اواں کی صدیوں میں بھی ایک ستحکم ملکی قانون کا نظام کامل ہو چکا تھا اور حکومت کی جانب سے اسی اشاعت بھی ہو چکی تھی مگر مثل عقلی نظام فرالفضل کے قوی فرماز و الوں نے عملًا اسکی پرواہیں کی۔ جو اسکو مخفف نظری سخن پروری سمجھا کے۔ اور دوسری جانب ضعیف حکام اسکو جاری نہ کر سکے۔

اسی طرح ہمارے مقاصد کے لئے "مراتہ الملوك" کی جائج بھی صبغہ ہو گی۔ ان کی تعداد کثیر تھی یہ فارس میں خصوصیت کے ساتھ بہت عزیز تھے لیکن دشمنانہ اتفاقی مقولوں اور اصولوں کی سیاست ترتیب سے سلاطین کے وزرا اور ندماہدایت پاتے تھے۔

اسلام کی فلسفیانہ کوششوں کا وزن عقلی اور نظری سمت میں بڑھا ہوا ہے۔ حقیقی اکابر رہائیوں میں معاشرتی اور سیاسی زندگی کا پلہ بہت بلکا ہے۔ مسلمانوں کی صنعت و حرفت بھی اگرچہ ان میں بہ نسبت ان کے علوم کے ایجادات بہت ہیں مگر ان کو یہ نہیں معلوم ہوا کہ پیش یانداز معاود کو کیون تحریز نہیں بلکہ وہ محفوظ رہت اور آرائش کی طرف معروف رہے۔ ان کی شعر گوئی سے ڈراما نہیں پیدا ہوا اور ان کا فلسفہ عمل سے معراہے۔

ف) نظام عقائد

۱۔ قرآن نے مسلمانوں کو ذہب عطا کیا ہے مگر نظام ذہب نہیں دیا۔ احکام تو ہیں، مگر مسائل نہیں ہیں۔ قرآن میں جو امور منطق کے خلاف ہیں جس کا باعث ہمارے ازدواج رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) کی زندگی کے حالات کا اختلاف اور ان کے مزاج (معنی) کی گواہی ہے۔ ان جملہ امور کو ابتداء کے موسمیں نے قبول کر لیا بغیر اس کے کہ اس میں چون چرا کو داخل ہیں۔ لیکن مختلفہ ممالک میں انکو عیسائیوں کے کامل نظام تعلیمات سے اور محبوس اور ہمدوں کے تعلیمات سے مقابلہ کرنا پڑتا۔ یہم نے اکثر اس بات پر زور دیا ہے کہ مسلمان عیسائیوں کے یہست پچھے ہر ہون منست ہیں، اور تحلیم عقائد کی تدوین اور ہندسیں عیسائیوں کے اخوات

لے جو کتاب میں مسلمین اور وزرا اور امرا کے دستور العمل کے طور پر تحریر ہوئی تھیں مثل سیاست نامہ نظام الملک یا دیکٹیٹ اخلاقیات دیسیات ۱۲۔

۱۳۔ شہ معاذ اللہ یہ متصف کے فہم کا دھوکا ہے کوئی امر قرآنی خلاف عقل نہیں ہے ۱۲۔

سے ہوئی ہے۔ وہ شق میں اسلامی تعلیم خالص سُجّی اور موحد الفطری فرقے کی تعلیمات سے بنائی گئی تھی۔ اور بصرہ اور بغداد میں شاید نسلوں میں اوزن استک نظریات سے اسکی درستی عمل میں آئی تھی۔ اس تحریک کے قدیم العہد ادبیات ہم تک نہیں پہنچے۔ لیکن ہم اگر معتمدہ اثر عیساویوں کے ساتھ میں جول کرنے اور باقاعدہ مکتبی تعلیم حاصل کرنے کی طرف مشوی کریں تو کوئی غلطی نہ ہوگی۔ مشرق میں کتابوں سے زیادہ مطالب نہیں لئے گئے جیسے تجھی کتابوں کی طرف کم رجوع کرتے ہیں۔ بہت کچھ اسٹاڈی زبان سے نکے اخذ کیا جاتا ہے۔ اگلے زمانے کی تعلیم مسائل کی اہل اسلام میں اور عیساویوں میں ایسی مشابہ ہے کہ اس سے انکار نہیں کیا جاتا کہ ان دونوں میں بلا واسطہ تعلق تھا پہلا مسئلہ جس سے اسلام میں بہت اختلاف اور تنازع تھا وہ ارادے کی آزادی کا مسئلہ (یعنی انسان فاعل مختار ہے یا نہیں ہے) ارادے کی آزادی کو تمام مشرقی عیسائی عموماً تسیلم کرتے تھے، کسی وقت میں اور کسی جگہ ارادے کے مسئلہ پر۔ اولاً حکمت صحی میں اور اس کے بعد علم الائسان میں آنا بحث و مباحثہ نہیں ہوا جتنا اسلامی فتوحات کے عہد میں عیسائی مذہب کے مشرقی حلقوں میں تھا۔

علاوہ ان بحثوں کے جو کسی حد تک اولیات پر مبنی تھیں جنہی جستہ پتا چلتا ہے کہ جن مسلمانوں نے ارادے کی آزادی کو مان لیا تھا اور اسکی تعلیم دیتے تھے ان کے اسٹاڈ اکڑی عیسائی مذہب رکھتے تھے۔

ایک تعدد اور خالص فلسفیانہ اور کان کی ناستک کے نظام فلسفہ سے اور پھر اس کے بعد مترجم کتابوں سے جن پر یونانی عیسائی اثرات تھے تھے تعلق رکھتی ہے۔ ۲۔ وہ بیان جو منطقی یا اولٹا لکھنک (مختکلانہ) انداز پر ہو خواہ تقریری خواہ تحریری اس کو عرب (عموماً اور خصوصاً مہبی تعلیم میں) کلام (لوگ) کہتے تھے اور جو لوگ ایسا طرز بیان اختیار کرتے تھے وہ متنکھین کہتے جاتے تھے۔ یہ نام اولاً جزویات مسائل سے مشروب تھا اور ما بعد پورے نظام کا نام ہو گیا اس نام میں وہ امور جو تہیید اور ابتدائی مشاہدات و اسلوب سے تعلق رکھتے ہیں وہ بھی داخل ہیں ایسے ہی اور مقدمات بھی۔ ہمارے تردیک بہترین نام علم کلام کے لئے

لئے Gnostic اس سمجھی فرقے نے اپنے مقام کیم افلاطون اور فیثاغورس کے فلسفہ سے تطبیق دے کے درست کیا تھا۔ ۱۲۔ مترجم فہر

الہیاتی کلامر ہے یا صرف ڈائیا لکٹیک اور اوراق آئندہ میں ہم تسلکیں کاڈا یا لکٹیشنیس ترجیح کریں گے تسلکیں جو اولاً خلاف معتبر یعنی خالص سنی علمائے الہیات کے لئے مستعمل تھا۔ اس س آخری صورت میں ایسے علماء کو ڈائیٹسٹ معلمان یاد رہیں کہنا درست ہوگا۔ ابتداء میں تسلکیں تعین کوڈاگا (Dogma) مرتب کر رہے تھے ان کے بعد جو لوگ ہوئے وہ اسکی نظریج اور تعیین کرنے میں مشغول رہے۔

کلامر کا اسلام میں داخل کرنا سخت بدعوت تھی اور فرقہ اہل حدیث نے بہت سختی سے اسکی مخالفت کی جو کچھ باضابطہ اندر ورنی (فقہی) تعلیم کے ماوراء تھا۔ کیونکہ ایمان حضر انقیاد کو چاہتا ہے کہ۔ مرجیہ اور معتبر فرقوں کے مسلمان۔ علوم معتبر کے نزدیک سبھ دیباختی اہل اسلام کے فرانشیز داخل ہے اس انقیاد کے ساتھ بھی آخر زمانہ موافق ہو گیا۔ کیونکہ حدیث شریف میں آیا تھا کہ سب سے پہلے خدا نے علم اور عقل کو پیدا کیا۔

۱۲۔ بنی اسرائیل کے زمانے میں متعدد مختلف ارا کا انہار ہو گیا تھا لیکن خصوصیت کے ساتھ بنی عباس کے اوائل عہدزیں جس قدر اختلافات بڑھتے جاتے تھے اہل حدیث کے لئے مشکل ہوا جانا تھا کہ وہ ان فرقوں کے ساتھ مصالحت کر سکیں۔ لیکن رفتہ رفتہ مددون اور مرتب تعلیمی مجموع پیدا ہو گئے جس سے معتبر جو اہل قدر کے جانشین تھے ان کے عقلی نظام کو وسعت حاصل ہوتی گئی خصوصاً شیعوں میں۔ غلیظہ اماموں رشید کے زمانے سے متوكل کے لعہ تک۔

اس فرقہ کو خود خلافت نے تسلیم کر لیا اور معتبری جو اگلے زمانے میں مظلوم اور مقصور تھے۔ اب وہ خود احتساب کے منصب پر پہنچ گئے اور اہل اسلام کا امتحان کرتے تھے۔ اکثر اخنوں نے بجائے جدت کے تواریخ کا سامنہ کاہر لیا۔ اسی زمانے میں اہل حدیث بھی اعتقادوایاث کا ایک نظام مرتب کر رہے تھے۔ با بحتملہ اوس طائقوں کی کبی نہ تھی جو عامیانہ اعتقادات اور تسلکیں کے مسلمان میں واقع ہو معتبر کے تصریحی اور روحاںی مسائل کے ساتھ درمیانی فرقوں میں مذهب تشیعیہ پیدا ہوا جس نے خدا نے تعالیٰ کو انسانی صفات سے موصوف کیا اور مسلمان و جو دن انسان اور خلق کائنات کے باب میں (علم الانسان و علم الکائنات) مادیت کا شروع ہوا۔ نفس کو یہ لوگ جسمانی قرار دیتے تھے۔ اور خدا نے تعالیٰ کو مثل ایک انسان کے سمجھتے تھے جس کے اعضاء اور جوارج تھے۔ فرمبی تعلیم

اور اسلامی فنون بھی عیسائیوں کے رمز باپ خدا کے سخت مخالف رینہیں کہتے کہ خلیل کے سخت مخالف تھے جو عقولاً و نقلاءً کسی طرح ثابت نہیں بلکہ نفس انسان اس کے ماننے سے ابا کرتا ہے (آجھم) لیکن خدا کی صورت کے متلقع کثرت سے مجمل سختیں جاری تھیں بعض تو اس حد تک گئے کہ خدائے تعالیٰ کے کل اعضاء تجویز کے الاڈاڑھی اور آلاذکور پت۔

جملہ فرق کلامیہ کا مفصل بیان غیر ممکن ہے۔ ان کا ظہور اولاً اکثر ملکی اور سیاسی فرقوں میں ہوتا تھا۔ تاریخ فلسفہ کے مطلع نظر سے یہ کافی ہے کہ خاص خاص مسائل متعزل کے جو عامد پھیپی کے قابل ہیں بیان کئے جائیں۔

۲۔ پہلا سوال انسان کے اطباء اور اس کے انجام کے باہر سے میں پیدا ہوا۔ فرقہ متعزل کے پیشہ و جو قادر یہ کے نام سے مشہور تھے انہوں نے انسان ارادے کی آزادی کی تعلیم وی بھی اور متعزلی پچھلے زمانے تک جب کہ انہی بحثوں کا ریخ الہیات اور ما بعد الحدیثیات کے مسائل کی جانب تھا وہ پہلے پہل اور سب سے پڑھ کے خدائے تعالیٰ کی تنزیہ اور تقدیس کے مسئلہ کی حمایت کرتے تھے۔ خدائے تعالیٰ کی ذات مقدس کسی شر (بدی) کی باعث نہیں ہوتی۔ ہر شخص کو اسکے اعمال کے موافق جزا یا منادی کھاتی ہے اور دوسری جگہ یہ لوگ پچے موحد خدا کی خالص توحید کے قابل تھے یہ خدائی ذات سے جلد صفات کو خاکب خیال کر سکتے ہیں خدا کی ذات میں صفات ہے (خدا کی ذات مقدس پر کوئی صفت محول نہیں ہو سکتی) ان کے مسائل کا نظام متعلقیتیں کے اثر سے متاثر ہے (پنج - چہارم ۲۷)۔ دو سیس صدی کے نصف اول میں متعزل کا نظام کلامی توحید خدا سے شروع ہوتا ہے۔ مسئلہ تنزیہ و تقدیس باری تعالیٰ جس کے ذکر سے متعزل کا کل کلام جبرا ہوا ہے وہ توحید سے دوسرے مرتبہ پڑھے۔

انسان کا مختلف ہونا اور خدا کی تنزیہ جو بندے کے گناہوں کا بدلہ واسطہ فاعل نہیں ہو سکتا ان دونوں امروں کی صحت اسی طرح ہو سکتی ہے جبکہ ارادے کی آزادی سلم ہو۔ انسان اپنے افعال کا فاعل ہے لیکن اسکا فاعل قیامت ہونا محدود ہے کیونکہ اس میں تو کسی کوشک نہ ہو گا کہ تو انہی بحثیں انسان متعلقہ کام کرنے کے قابل ہو گتائے ہے اچھیا بے کام کر سکتا ہے وہ خدا ہی کی دی ہوئی ہے لہذا اس مسئلہ پر نہایت دقیق سختیں ہوئیں۔ اسکے ساتھ فلاسفہ کی زبان کے مفہوم پر جو انتہا ہوا ہے وہ بھی شامل ہے۔ پس اس مسئلہ پر کہ کام کرنے کی قوت جو انسان کو عطا ہوتی ہے وہ صد و فعل سے پہلے عطا ہوتی ہے یا اٹھیک اس وقت جبکہ فعل کا صدور ہوتا ہے کیونکہ قوت کا علیم اگر صد و فعل سے پہلے ہوتا ہے تو وہ قوت صدور فعل مکب یا تی رہتی ہے۔ یہ صدور فعل کے منافی ہے (دیکھو

دیکھو دو مر ۳۶) یا قبل حدوث فعل فتا ہو جاتی ہے اس صورت میں صد و فعل غیر ممکن ہو گا۔ انسان کے افعال و اعمال سے بحث نے رجوع کیا طبیعت کے افعال کی جانب بجائے خدا اور انسان کے افعال کے اس صورت میں تقابل قائم کیا گیا ہے درمیان خدا اور طبیعت کے۔ ایجادی اور تولیدی قوتیں طبیعت (فطرت) کی بطور واسطہوں یا اسباب قریبہ کے مانی گئی ہیں اور بعض نے انہی تحقیق کی بھی کوشش کی ہے۔ انہی رائے میں فطرت مثل عالم کے خود ہی مخلوق خدا ہے۔ جس کو اسکی حکمت نے خلق کیا ہے اور جس طرح مطلق قدرت کو عالم اخلاق میں خدا کی تنزیہ نے محدود کیا ہے۔ اسی طرح عالم فطرت میں خدا کی قدرت کامل محدود ہے حکمت سے۔ بدی اور شرارت بھی جو عالم میں موجود ہے اسکی توجیہ کی گئی نہ کہ حکمت اہلی ہے جو عالم میں ہترین شے پیدا کرتا ہے (مقزلہ کے تردید خدا پر رعایت اصلح واجب ہے ۱۲ م) خدا سے کوئی برافعل سرزد نہیں ہوتا بلکہ شک خدا شر پر قادر ہے اسکو عکس لوگوں نے مانا تھا وہ شر کر کے اور خلاف حکمت فعل پر ضرور قدرت رکھتا ہے۔ لیکن وہ ایسے افعال نہیں کرتا۔ پچھلے مفترہ نے یہ تعلیم دی کہ خدا ایسے کسی فعل پر قادر نہیں ہے جو اسکی ذات کے منافی ہو۔ ان کے مخالفین جو خدا کی غیر محدود و قدرت کے قابل تھے اور اسکی مشیت کی تک رسائی کو محال جانتے تھے وہ بخط مستقیم خدا کو بر فعل کا فاعل اور اسکی تاثیر کو ہر چیز میں مانتے تھے وہ مقزلہ کی اس رائے کو بالکل مباحثیاں کرتے تھے۔ اور اس کے ماننے والوں کو جو اس کی شتویت سے منسوب کرتے تھے۔ کامل توحید مخالفین کی طرف تھی وہ انسان اور طبیعت کو فاعل نہیں تجویز کرتے تھے وہ انسان کو بھی اس کے افعال کا فاعل نہیں سمجھتے تھے ان کے تردید بندوں کے افعال کا پیدا کرنے والا وہی ہے خواہ فعل خیر ہو خواہ شر۔

۵۔ یہ ظاہر ہے کہ مقزلہ کا مفہوم الہیت کا جدا گانہ تھا اس کو نہ ہب عوام اور اہل حدیث سے کوئی سروکار نہ تھا۔ جب خدا کے تعالیٰ کے صفات پر بحث چلی یہ مفہوم اور بھی واضح ہو گی۔ ابتداء سے اسلام نے خدا کی توحید پر بہت زور دیا ہے لیکن توحید اس کی مانع نہ ہوی کہ خدا کے تعالیٰ کے اسمائے حسنہ ایسے مانے گئے جس میں انسانی تشبیہ پائی جاتی ہے اور اسکے چند صفات تسلیم کئے گئے

لئے محدود ہونے کے یہ معنی ہیں کہ کام و قسم کے میں ایک موافق حکمت و مخالف حکمت خدا ہی کام کرتا ہے جو اس کی حکمت کے موافق ہیں۔ ۱۲۴

ان میں سے یہ صفات زیادہ تر نایاں ہیں جو یقیناً عیسائیوں کی تعلیم سے اخذ کئے گئے ہیں۔ یعنی حکمتِ قدرت، حیات اور ادۂ کلام، یا کلمہ بصر اور سمع۔ ان میں سے آخر کے دو یعنی بصر اور سمع اولًا دون کے روحانی معنے لئے گئے اور سن بعد ان کو ترک کر دیا گیا۔ مگر خدا کی وحدت کاملہ کے منافی تھا کہ اس کے صفات متعودہ اتنی تسلیم کئے جائیں۔ کیا یہ عیسائیوں کی تبلیغ کے مثل نہیں ہے۔ جو اس کے پیشے ہی سے خدا نے واحد کے صفات یعنی آفایمِ ملکہ کے قابل تھے؟ اس دشواری سے بچنے کے لئے انہوں نے کبھی تو یہ کیا کہ متعدد صفات کو بذریعہ عمل انتزاع کے درسرے صفات سے بکالا اور ان کو ذات و احکیف نسب کیا۔ مثلاً علم یا قدرت اور کبھی انہوں نے ان میں سے ہر ایک کو اور سب کو خدا کی شان یا ہم خدا کی ذات سمجھے۔ اس صورت میں بلاشبہ صفات کا مفہوم تقریباً غایب ہو گیا۔ کبھی حصہ میتوں سے اس مفہوم کے بچانے کی کوشش کی مثلاً ایک فلسفی جو صفات کا منکر ہے اس نے یہ مان لیکہ خدا پر ذات سے ایک ایسا وجود ہے جو علم رکھتا ہے لیکن یہ علم اسکی عین ذات ہے۔

اہل حدیث کے تزوییک خدا کے اس مفہوم میں خدا کے صفات حذف کر دئے گئے ہیں۔
معزلہ ملبیات (صفات سلبیہ) کے آگے نہیں جاسکے۔ خدا نے تعالیٰ اس عالم کے اشیاء کے مثل نہیں ہے۔ وہ زمان اور مکان اور حرکت وغیرہ سے بہرا ہے لیکن انہوں نے اس مسئلہ کو مضبوط پکڑا کہ وہ خالق کائنات ہے اگرچہ اسکی کنہ ذات کے بارے میں کچھ نہیں کہا جاسکتا یہ سمجھ دیا گیا تھا کہ خدا نے تعالیٰ کی معرفت اسکے مخلوقات سے ہو سکتی ہے۔

کیونکہ مقولہ کے تزوییک بھی اور ان کے مخالفین بھی یہ مانتے ہیں کہ خلق کائنات خدا ہی کا کام ہے اور وجود کائنات زمان سے مقید ہے یعنی کائنات حادث ہے اور انہوں نے مسلوب قدم عالم کا بڑی قوت سے مقابلہ کیا۔ اس طاطایسی فلسفہ قدم عالم کا حامی تھا اور یہ اعتقاد تمام شرق میں پسیلا ہوا تھا۔

۶۔ ہم نے یہ دیکھا کہ کلام خدا یا کلمہ خدا کے قدیم صفات سے ماگیا تھا شاید عیسائیوں کی طرح جیسے وہ لوگس یا کلام کے قائل تھے۔ قرآن جو پیغمبر اسلام پر نازل ہوا تھا وہ بھی قدیم ملن لیا گیا تھا۔ قدم قرآن کا مسئلہ مقولہ کے تزوییک بالکل شک تھا ا کیونکہ اس سے تعدد و قدم الازم آتا ہے۔ لہذا مقولہ قدم نے اعلان کر دیا تھا کہ حدوث قرآن کا مسئلہ خلافت کا مسئلہ ہے۔ یہ کہ قرآن مخلوق ہے لہذا حادث ہے جو شخص اس مسئلہ کے خلاف اپنا اعتقاد ظاہر کرے گا وہ منرا پائے گا۔ کو کہ مقولہ اس مسئلہ میں زیادہ تر اصل اسلام کے موافق تھے پس بہت اپنے مخالفین کے لیکن تاریخ نے دوسرے

مسئلہ کی حقیقت کو تسلیم کیا ہے کیونکہ دینداری کی ضرورت میں منطقی نتائج پر غالب ہیں۔ مفترلہ اپنے براور ان اسلام کے تزویک قرآن یعنی کلامِ الہی کو حادثہ کہہ کے اسکا استخفاف کرتے تھے۔ جب یہ ان کے نظریات کے خلاف ٹھہر اتوئی ساویں نکالی گئیں۔ واقع میں اکثر کے تزویک عقل کو زیادہ قوت ہے بہبیت کتابِ الہامی کے۔ نصرتِ یمنوں الہامی مذاہب کے مقابل سے بلکہ مجوسی اور اہل ہند کے نہیں تعلیمات سے مقابلہ کر کے اور فلسفیانہ تحقیق سے عقول اُنے ایک فطری مذہب تک مانی حاصل کی جس سے مخالفین میں رضاحت پیدا ہو گئی۔ اسکی بنیاد انسان کی حیل فطرت میں ودعتِ رکھی گئی ہے اور یہ علم ضروری ہے۔ یہ کہ خدا ایک ہے جو چکیم اور دا آتا ہے اس نے عین حکمت سے عالم کو خلق کیا اور اسی نے انسان کو عقل غایت کی جس سے وہ اپنے خانق کو پہنچان سکتا ہے اور حسن و قبح اشیاء میں کمیر کر سکتا ہے بمقابلہ اس فطری راعقلی مذہب کے وحی و الہام کی تعلیم ہے آگاہ ہونا ایک عارضی یا اكتسابی علم ہے۔

اس نتائج کی وجہ سے حقیقی معتبر اہل اسلام کے اجماعی اعتقادات سے جدا ہو گئے اور انہوں نے اپنے آپ کو عوامِ الناس کے اعتقادات سے علیحدہ کر لیا۔ اولًا وہ خود اسی اجماع کی طرف رجوع کرتے تھے ایسا وہ اسوقت تک کر سکے جب تک دنیاوی حکومت اُن کے موافق رہی۔ لیکن ایسا زمانہ بہت مت تک نہیں باقی رہا اور ان کو بہت چلد تجربے سے معلوم ہوا جسکی اکثر تعلیم بھی دی گئی تھی کہ انسانی جماعتیں زیادہ تر آمادہ ہیں۔ ایسے مذہب کے قبول کرنے کے لئے جو آسمان سے اڑتا ہے بہبیت اُن توجیہات کی جن کو عقول نے تجویز کیا ہو۔

۷۔ اس نقش (کتابِ ہدا) کے پورا کرنے کے لئے چند مشاہیر مفترلہ کا کسی قدر تفصیلی بیان مناسب ہے تاکہ یہ مرقع شخصی خصوصیات سے معراز رہے۔

اولاً ابوالہندیل العلاق پر نظر کریں گے جس نے نویں صدی کے وسط میں وفات پائی یہ در مشہور شکم تھا اور ایک اُن لوگوں سے تھا جنہوں نے مسائلِ الہیات کو فلسفہ سے متاثر کرنا چاہا تھا۔

وہ کہتا تھا کہ صفت کا مقابل حلول ہونا کسی ایک موجود میں کسی طرح سمجھ میں نہیں آسکتا یا تو یہ صفت عین ذات ہو گی یا غیر ذات۔ مگر اس کو کسی طریقے سے خدا کی بستی کے ساتھ صفت کا ہونا مانتا پڑا۔ خدا نے تعالیٰ اسکے تزویک عالم قادر ہے جو اس طبق علم اور قدرت اور حیات کے یہ صفتیں خدا کی عین ذات ہیں اور وہی جو انسانوں نے ابوالہندیل سے پیشتر عیسائی مذہب میں کیا تھا وہ ان یمنوں محبوں کو

اسالیب (وجود) یا ذاتِ الٰہی کے وجہ کہتا ہے۔ وہ اس کو بھی مانتا ہے کہ سمع و بصر اور دیگر صفات خدا تعالیٰ کے اذلی ہیں لیکن صرف اس اعتبار سے کہ عالم ان کے بعد پیدا کیا گیا (یعنی وہ ان صفات کو قدیم اضافی مانتا ہے تہ قدیم بالذات ۱۲ مترجم)۔ وہ لوگ اور دوسرے اشخاص کے لئے جن پر فلسفہ کا اثر تھا پہلی تھا کہ وہ دیدار خدا اور ایسے ہی مسائل کی روحاںست سے تاویل کرتے۔ ابوالہندیل کہتا ہے کہ حرکت بصر ہے مگر ظاہر طوس نہیں ہے کیونکہ وہ جسم نہیں ہے۔

ارادہ الٰہی کو قدیم نہ سمجھنا چاہئے۔ بخلاف اسکے ابوالہندیل یہ مانتا ہے کہ مطلقًا اطمینان ارادے کا پونک مرید (یعنی ارادہ کرنے والے) اور مراد (یعنی جس کا ارادہ کیا گیا) دونوں سے مختلف ہے اسی طرح مطلق کلام تخلیقی (یعنی کن) ایک دریافتی مقام ہے۔ خالق اور مخلوق کے ما بین جو کہ حادث ہے خدائی ارادہ کا اطمینان ایک دریافتی جوہر ہے جسکی شال مشتمل افلاطونیہ یا الفوس نسلکیسے ملتی ہے لہذا ان کو قوائے غیر مادی تصور کرنا چاہئے نہ کہ نفوس شخصیہ۔ ابوالہندیل دریافت مطلق کلمہ تخلیق او عاضی کلمہ وحی میں امتیاز کرتا ہے جو کہ انسان پر نازل ہوتا ہے بصورت امر اور نہی کے یہ مادی صورت میں مکان کے ساتھ مقید ہے اور یہی اس فانی عالم کے لئے کچھ معنی رکھتا ہے۔ امکان زندگی کا کلام الٰہی کے موافق یا اسکی مخالفت اس زندگی میں دونوں ممکن ہیں۔ امر اور نہی اسکی فرع ہے کہ انسانی ارادہ آزاد ہے۔ دوسری جانب حیات اپنے میں تکالیف شرعیہ نہیں ہیں اور اسی لئے دہا آزادی بھی نہیں ہے دہا ہر شے خدا نے تعالیٰ کی مشیت اذلی کے موافق ہے۔ عالم آخرت میں حرکت بھی نہیں ہے کیونکہ جس طرح حرکت کی ابتداء ہے جب کبھی اسکا آغاز ہوا تھا پس دنیا کے خاتمے پر اسکو بند ہو جانا چاہئے اور پھر دالی سکون ہے اس سے ظاہر ہے کہ ابوالہندیل حشر و نشر اجسام کا قابل نہ تھا۔

انسانی افعال کی اس نے دو قسمیں کی ہیں ایک طبعی دوسری اخلاقی یعنی افعال جواہر اور افعال قلب۔ وہی فعل اخلاقی ہو سکتا ہے جو ہم سے بلا کسی قسم کے جبر کے صادر ہو۔ اخلاقی فعل انسان کاذباتی فعل یا ملکیت ہے جس کو اس نے اپنی کوشش سے اکتاب کیا ہے۔ لیکن علم اس کو خدا کی طرف سے ملا ہے کچھ وحی کے فریدہ سے اور کچھ فطرت کی روشنی سے (یعنی مشاہدہ اور تجربے اور استدلال سے) ۱۳ مترجم وحی والہام کے پہلے فطرت انسان کو فرائض کی تعلیم ہوتی ہے۔ اور اس طرح وہ خدا کی صرفت کے نئے مستعد ہو جاتا ہے جسراور شرمنی امتیاز کرنے لگتا ہے۔ ایسیکی اور یہاںداری اور راستبازی سے زندگی بسر کر سکتا ہے۔

۸۔ قابل ملاحظہ ہے ایک انسان اور ایک صاحب عقل کی حیثیت سے ابوالہندیل کا کم

معاصر اونلائیں اسکا شاگرد یہ شخص تھا جو نظام کے نام سے مشہور تھا جبکی وفات ﷺ میں ہوئی ایک عجیب و غریب بے پصین طبیعت کا شخص تھا یہ اصاحب حوصلہ اس کے خیالات میں نہ تھے پھر ہمی وہ ایک دلیر اور ایماندار آدمی تھا۔ جاہظ جو نظام کا ایک شاگرد تھا اس نے اس کا اسی طرح ذکر کیا ہے جس کو ہم نے یہاں لکھا ہے۔ لوگ نظام کو دو انسان یا المحمد خیال کرتے تھے بہت بڑا حصہ اسکی تعلیمات کا انداز قلس اور انکے انگورس کے فلسفہ کے موافق تھا جس طرح وہ مشرق میں پایا جاتا تھا۔ (دیکھو ابوالبیان کا بیان بھی)

نظام کی رائے میں خدائی تعالیٰ شرپ مطلقًا قادر نہیں۔ خداوہی کر سکتا ہے جس کو وہ اپنے بندوں کے لئے اصلاح اس سے بہتر رہاتا ہے۔ اسکی قدرت کامل کی درستی وہیں تک ہے جبکہ اس سے بالفضل حسد و ربوہ۔ اسکا کوئی مانع ہو سکتا ہے اگر وہ اپنے وجود کی فورانی عظمت کو اثر بخشدے ہے ارادہ جو اپنے صحیح مفہوم کے اعتبار سے صحت ادا امیٰ حاجت کو شامل ہے خدا سے منسوب نہیں ہو سکتا۔ بلکہ امدادہ الہی خدا کی قدرت کا نام ہے یادہ احکام جو انسان پر نازل کئے گئے۔ تکوین خدا کا فعل واحد ہے جو ایک بار واقع ہوا جس میں کل شیاء کا حسد و ربوہ ایک ہی وقت میں ہوا اس طرح کہ ایک چیز دوسرے میں داخل ہے اور اس طرح کہ مرد را یا جنم سے مختلف انواع حد نیات اور نباتات اور جزو ایام بھی اور اولاد آدم بھی بکثرت رفتہ رفتہ قوت سے فعل میں آتے ہیں اور نہ پور کرتے ہیں۔

نظام اور فلاسفہ کی طرح اجزاء الاتیحہ می کا منکر تھا (پنجم دوام ۳۴۷) لیکن چونکہ مکان کی تقسیم الاتہ می ممکن ہے اس طرح ایک خاص مسافت کا طے ہونا محال ہے لہذا وہ طفرہ کا قابل ہو گیا جسمانیات ایک ہزار کی عرض سے بنے ہوئے ہیں نہ کہ جو اپر فرو سے چس طرح ابوالبیان میں صفات کے عقول کا قابل نہ تھا۔ نظام نے خود جو ہر کو عرض سمجھ دیا یا جو ہر کا جز بیشلا نار یا جسم ہار۔ باقاعدہ لکھی میں موجود ہے لیکن وہ آزاد ہو کے بالفعل ہو جاتی ہے جب اسکی صندبر و دست بذریعہ اصطکاک (رگڑا) کے غائب ہو جاتی ہے۔ اس عمل سے حرکت یا انتقال (تبديل مکان) کا وقوع ہوتا ہے لیکن یہ کوئی سی تغیرت نہیں ہے۔ صفات نہ سو سہ بیسے زنگ مژا اور نظام کے ترددیک اجسام ہیں۔ وہ نفس یا عقل انسانی کو بھی ایک جسم بھیں تصور کرتا ہے جبے شک نفس سب سے عمدہ جز انسان کا ہے۔ یہ جسم پر کلیتہ طاوی ہے۔

لہ کیونکہ ایک نقطہ اگر حرکت کرے تو اسکو ایک محدود مسافت کے ہر نقطہ پر گزرنا ہو گا اور ایسی زندگی کے لئے لاتہ می دقت دکھ ہو گا اور مشاہدہ اسکے خلاف گواہی دیتا ہے یعنی محدود مسافت محدود وقت میں طے ہو جاتی ہے پس طفرہ لازمی ہے۔ (ترجمہ)

جسم نفس کا آہے اور نفس ہی کو اصلی یا حقیقی انسان کہنا چاہئے۔ خیالات اور شوق کو نفس کی حرکات نفس سے تعبیر کرنا تھا۔ ایمان اور شریعت کے مقدمہ میں وہ اجماع اور قیاس کا قائل نہیں ہے بلکہ ان کی تردید کرتا ہے۔ وہ شیعوں کی طرح امام معصوم سے رجوع کرتا ہے۔ اسکے تزدیک یہ مخالف ہے کہ کل جماعت کے افراد کسی مسئلہ میں خطاب پر ہوں اور اپرستھن کی طرح اس مسئلہ میں کہ صرف حَمْدُ رَسُولِ اللَّهِ کا ذِكْرِ اَنَامٍ کے لئے بھیجے گئے ہیں بخلاف دوسرے اینیا کے حالانکہ خدا ہر نبی کو کافہ اَنَامٍ کے لئے مبعوث کرتا ہے۔

نظام اسکے علاوہ بھی ابوالہندی کی رائے سے متفق ہے علم الہی کے مسئلہ میں اور تکلیف یا فرائض کو بذریعہ عقل کے دریافت کر لینا۔ وہ قرآن کے بے مثال ہونے کا بھی قابل نہیں ہے اصل معجزہ یہ تھا کہ اخضرتؐ کے ہدیہ میں جو لوگ تھے وہ قرآن کے مثل کے لئے سے (من جانِ اللہ) روک دیئے گئے تھے۔ وہ معاویہ کے مسئلہ میں بھی اور مسلمانوں سے بہت اختلاف رکھتا ہے۔ دو خر کے عقاب اور عذاب اسکے تزدیک آگ سے جلو بانے پر منحصر ہیں۔

۹۔ اکثر تطبیقی مسائل (جس میں مذہب کو فلسفہ کے مطابق کیا گیا ہے گو کہ کل سائل میں جدت نہیں ہے)۔ ہم کو نظام اسکے فرقے سے ملتے ہیں بہت مشہور شخص جاخط جس نے ان مسائل کو لکھا ہے بہت بڑا اور عمدہ مکلفے والاب جو طبیعت کا ماہر (سنة ۸۶۹) اصلی طالب علم سے یہ چاہتا تھا کہ الہیات اور علم طبیعت کو ملا کے مطالعہ کرنا چاہئے۔ وہ ہر چیز کو طبیعت کی طرف فروب کرتا ہے لیکن طبیعت کے افعال کو خدا کی طرف نسبت دیتا ہے جو کہ خالق کائنات ہے۔ انسانی عقل خدا کی صرفت حاصل کر سکتی ہے اور رسالت (وجی والہام) کی ضرورت کو بھی سمجھ سکتی ہے۔ انسان کی پوری پیاقت اسکے ارادہ میں شامل ہے در نہ اسکے تمام افعال طبیعت کے واقعات کے سلسلہ دست مجموعیاں ہیں اور اسکا تمام علم ضرورتاً عالم بالا کی طرف سے ہے۔ پھر بھی اس سے کوئی عمدہ دلالت ظاہراً ارادہ کو بہم نہیں پہنچتی ارادہ جو علم سے مآخذ ہے۔ ارادہ وجود خدا میں بالکل سلبی طور سے مفہوم ہوتا ہے۔ یہ کہ خدا کوئی کام بغیر علم کے نہیں کرتا یا یہ کہ اپنے فعل سے راضی نہ ہو۔

ان سب مسائل میں کوئی جدت نہیں ہے اسکا اخلاقی مشایہ اوسط (خیر الامور او سلطہ) ہے اور اسکی ذہانت بھی اوسط درجہ کی ہے۔ تصنیفات کی کثرت میں باخط بڑھ گیا ہے۔

۱۰۔ متفقہ میں مقرر لہ میں اخلاق اور طبیعت کے مضمون میں اکثر ہیں اور متاخرین میں منطق اور ابعد الطبعیات پر خصوصیت کے ساتھ زیادہ نظر کی ہے۔ جدید افلاطونی یعنی اثراقت

کا اثر پایا جاتا ہے۔

مُعْتَمِر جس کی تاریخ صحیح نہیں دریافت ہو سکی اگرچہ اسکا زمانہ نئے عہد میں قرار دیا جائے گا ہے۔ اسکے خیالات مثل ان لوگوں کے ہیں جنکا ذکر ہو چکا ہے۔ لیکن اس نے باری تعالیٰ کی صفات کی نقی پر سب سے زیادہ زور دیا ہے وہ کہتا ہے کہ صفات خدا نے تعالیٰ کی وحدت مطلقہ کے منافی ہیں اور ان سے تنافص لازم آتا ہے خدا سب کثیرتوں سے بالاتر ہے۔ اس کو نہ اپنی ذات کا علم ہے نہ کسی اور رسمی کا یونکہ علم کثرت کی فرع ہے یعنی اسکی ذات میں علم سے کثرت لازم آتی ہے وہ ما فوق قدر کے ہے مگر اسکو عالم کا خالق مانتا چاہئے درحقیقت اس نے صرف اجسام کو پیدا کیا ہے اور اجسام نے خود اپنے اعراض کو پیدا کیا ہے۔ خواہ طبیعت کے فعل سے خواہ ارادہ سے۔ ان اعراض کا شمار غیر متناہی ہے کیونکہ انکی باہمیت عقلی اضافات کے سوا کچھ نہیں ہے۔ مُعْتَمِر تصویریں سے ہے۔ حرکت اور سکون متأثر اور عدم متأثر وغیرہ بذات خود کچھ نہیں ہیں انکا وجود محض عقلی یا مثالی ہے۔ نفس جو کہ انسان کا اصل جوہر خیال کیا جاتا ہے یا وہ ایک مثالی سیہ ہے یا غرما دی جوہر ہے، یہ صاف صاف نہیں بیان کیا گیا کہ اس کو جسم سے کیا تعلق ہے یا خدا سے کیا نسبت ہے جو کچھ اس کا بیان ملا ہے وہ پریشان ہے۔

انسان کا ارادہ آزاد ہے۔ اور حق یہ ہے کہ ارادہ ہی انسان کا ایک کام ہے کیونکہ خارجی افعال جسم سے تعلق رکھتے ہیں۔ (ویکھو بخار خل)

ابن داؤدی فرقہ مُعْتَمِر کا جس سے علاقہ تھا وہ تصویری تھا۔ باستثنی بعض کمی معمولات کے جیسے وجود اور حدوث اسکے تردیک کلیات مفاہیم یا تصورات کی حیثیت سے موجود ہیں۔ ابوہاشم بصری (۹۲۳) تحقیقت کے قریب تھا۔ صفات ہی اور اعراض اور مفہوم یہ جنسیہ عموماً میں ہیں موجود اور محدود کے ہیں۔ ان کو ابوہاشم احوال یا اسالیب کہتا ہے۔ اس نے شاک کو مجلہ علوم میں ایک امر مطلوب قرار دیا ہے۔ وہ محض تحقیقت کا طریقہ دار تھا۔

حلماً مُعْتَمِر اپنی کلامی بحثوں میں عدم پر کچھ نہ کچھ سخن سازی کرتے رہتے تھے۔ اخون شیخ اس طرح اخراج کیا کہ عدم اور وجود دونوں کچھ نہ کچھ باہمیت رکھتے ہیں اس اعتبار سے کہ ان پر بحث ہو سکتی ہے۔ انسان عدم کے سمجھنے کی کچھ نہ کچھ کو شرشر کرتا ہے نہ کہ اس کا بالکل تعقل نہ کرے۔

نویں صدی میں اکثر کلامی نظام مقتولہ کے خلاف بنائے گئے، منجملہ ایک کرامیہ کا نظام تھا یہ لوگ دسویں صدی کے بعد بھی بہت دن باقی رہے۔ مقتولہ سے ایک شخص پیدا ہوا۔ جس کا یہ کام تھا کہ مخالف فرقوں میں مصالحت پیدا کرے اور اس نے اپنا نظام عقاید درست کیا جو ابتداء میں غالباً اسلام مانا جاتا تھا۔ اول امیر شرق میں اور پھر کل اسلام میں یعنی (ابو الحسن) الاشعري تھا (۹۳۵-۸۷۳) وہ یہ تجھنا تھا کہ جو امور خدا سے تعلق رکھتے وہ خدا سے منسوب کئے جائیں اور جو انسان سے متعلق ہوں وہ انسان سے منسوب ہوں۔ اس نے مخالفین مقتولہ کے مدھب تشبیہ کو رد کر دیا اور خدا کو جسم اور جسمانیات سے بالآخر مانا اور خدا کی قدرت مطلقاً اور اس کا فاعل کل اشیاء ہونا تسلیم کریا۔ اسکے نظام میں طبعیت کی کامیابی کلیدیتہ غائب ہو گئی۔ لیکن انسان کے لئے کچھ امتیاز باقی رکھا۔ مثلاً اسکا اس قابل ہونا کلم افعال پر راضی ہو جو خدا نے اسکے وجود میں کئے ہوں اور ان افعال کو اپنی ذات کی طرف منسوب کرے۔ انسان کی حسی روحاںی فطرت میں بھی کوئی دخل نہیں دیا گیا۔ چاہئے کہ انسان حشر ایجاد اور خدا کے دیدار کا قیامت میں ایسید وار رہے۔ قرآن مجید کی تسریل کے باب میں اشعری نے درمیان کلام قدیم کے اور اس کتاب کے جو ہمارے پاس ہے یہ اعتبار کیا کہ وہ قدیم ہے اور یہ حداث ہے۔

سائل کے سیان ہیں اشعری نے کوئی جدت ظاہر نہیں کی اخنوں نے اس مواد کو جو اخیں ملا تھا اسکی تہذیب اور تحریص کی اس کام میں کچھ نہ کچھ فرق ہونا ہی تھا۔ اصل امر یہ تھا کہ اشعری کا علم کائنات اور علم الانسان اور علم معاد صدیق کے مفہوم سے بہت متفاوت نہ تھا۔ تاکہ دیندار ارواح کی تربیت کے لئے (مؤمنین کی تعلیم کے لئے) اور اسکی الہیاتی تبلیغ مفہوم الہی کے تعلق روحاںیت لئے ہوئے تھے۔ لہذا اعلیٰ درجہ کے علماء بھی اس کو ناقابل اطمینان نہیں سمجھتے تھے۔

اشعری نے قرآن کے الہامی مفہوم پر بھروسایا وہ امور بتانی کے متعلق کسی عقلی علم کو جو کلام خدا سے جدا ہو نہیں سليم کرتا تھا۔ اشعری کے نزدیک خدا ہم کو دھوکا دینے والے نہیں ہیں البتہ ہمارے تقدیمات (احکام منطقی) میں غلطی ہو سکتی ہے۔ ہم خدا نے تعالیٰ کی ہستی کو عقل سے جانتے ہیں یہ سمجھ ہے لیکن یہ علم بھی دھی الہی سے حاصل ہوا ہے جو علم کے حصول کا ایک حشر ہے۔

اشعری کے نزدیک خدا نے تعالیٰ قادر مطلق خالق ہے اور عالم کل ہے۔ ان جو کچھ کرتے ہیں اسکا بھی اسے علم ہے اور جو کرنا چاہتے ہیں اس کا بھی علم ہے۔ جو کچھ ہوتا ہے اس کا علم اور جو نہیں ہوتا اسکا بھی علم کہ اگر وہ ہوتا اس طرح ہوتا جس کا وہ عالم ہے جس میں ہم ہوں گے کمال

داخل ہو خدا نے تعالیٰ پر محمول ہو سکتا ہے بشرطیکہ اپنے اعلیٰ مفہوم سے خدا پر اسکا اطلاق ہو۔ اور ادنیٰ مفہوم سے اسکے مخلوقات پر کائنات کی تکوین اور اسکے ابقائیں خدا ہی اصل علت ہے۔ تمام دنیا وی اور خدا ہی سے برآ ہتھیم صادر ہوتے ہیں۔ انسان حرکت ارادی اور غیر ارادی مشلاً دست رعشه دار کی حرکت میں امتیاز کر سکتا ہے اور وہ ان افعال کو سمجھتا ہے جو اوس کے اختیار اور پسندیدگی سے سرزد ہوتے ہیں۔

۱۲۔ سب سے مخصوص نظر چکو اہل اسلام کے کلام نے ایجاد کیا ہے وہ مسئلہ اجزاء لا تجزی ہے اس نظریہ کی تکمیل تا حال پڑھنے میں ہے۔

پہلے موجود اسکے مقتولہ تھے لیکن اس نظریہ کو مخصوصیت کے ساتھ مخالفین مقتولہ نے اختیار کر لیا تھا۔ قبل زمانہ امام اشعری کے ہمارے اس بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ اسکو فرمادا شاعرہ نے مان لیا اور اسکی تکمیل پہلے پہل انھیں کے فرقے میں ہوئی۔

مسئلہ اجزاء لا تجزی جو تسلسل میں اسلام میں جاری تھا اس کا اصل ماقریب نام کا علم طبیعت ہے لیکن اسکی تکمیل اور توسعہ اہلیات کی ضرورت سے زراعی اور دفاعی بحث میں معین ہوئی۔ ایسے ہی اختیار یہود میں اور کہتوں کے عیسائیوں میں بھی پائے جلتے ہیں۔ یہ غیر ممکن ہے کہ مذہب اجزاء لا تجزی اہل اسلام میں اسلئے اختیار کیا گیا ہو کہ ارسطاطالیس نے اس میں تزاع کی ہے۔ ہم یہ تکھیں کے کہ اسکے باب میں سخت کوشش ایک نہیں فائدہ کے خیال سے تھی۔ یہ ایسی جنگ حقی جس میں اسلحہ پہلے سے تجویز نہیں ہوئے تھے۔ اس سلسلے نہیں تزاع کا فصل ہو جاتا ہے۔ کائنات کی ہستی کی توضع مقصود ہی کائنات کے از خود پیدا ہونے سے نہیں بلکہ جس میں خدا نے تعالیٰ کی تخلیقی قوت کا داخل ہو اور وہ اس عالم کے قدم کو نہیں مان سکتے تھے اور نہ اسکی ترتیب کو ازالی کہہ سکتے تھے بلکہ یہ ایک حادث اور سرعی الزوال ہستی ہے۔ خدا کو فاعل محترار اور قادر مطلق مانا تھا بطور غیر شخصی علت کے یا بطور معطل ابتدائی مافذع کے اسی لئے اگلے وقت میں مسئلہ تخلیق کو جملہ اسلامی تعلیمات سے مبندا مرتبہ پر کھا ہے۔ اسلام ایک شہادت مخالفت میں کفار کی جن کے فلسفہ میں عالم کو قدمی مانے ہے (مسلمانوں کے نزدیک ماسوا اللہ کی ہر چیز حادث بازمان ہے) (م) اور طبیعت کو علت فاعلی۔ اور اجرائی لا تجزی کے مانتے والے کہتے ہیں کہ عالم محسوس کا ادرک ہم کو گذرانے والے عوارض کی حیثیت سے ہوتا ہے جو ہر آن میں حادث ہوتے ہیں اور قضا ہو جاتے ہیں۔ ان تغیرات میں جو چیز باقی رہتی ہے وہ جسمانی جو اہمیت رکھنے والے جو اہر فرویا اجزاء لا تجزی اور پونکہ ان جو ہر دوں میں یا ان پر تغیرات

واقع ہوتے ہیں وہ خود بھی غیر متغیر نہیں مانے جا سکتے۔ جب وہ متغیر ہیں تو وہ بھی مستقل بالذات نہیں ہیں کیونکہ جو چیز قدریم ہے ضرور ہے کہ غیر متغیر ہو۔ لہذا ہر چیز عالم میں پونکہ متغیر ہے اسلئے حادث ہے یا حد اُک خلق کی ہوئی ہے۔

یہ ابتدائی نقطہ ہے تمام موجودات کا متغیر ہونا ثابت کرتا ہے ایسے خالق کی ہستی کو جو غیر متغیر ہے۔ لیکن وہ متاخرین جملائے اسلام کے زیر اثر تھے انہوں نے مجید و دشے کی صفت امکان سے خداۓ تعالیٰ کے واجب الوجود ہونے کو ثابت کیا ہے۔

اب ہم ہر علم کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ عالم میں یا اعراض میں یادہ مدد ہے جس پر اعراض قائم ہیں یعنی جواہر۔ جواہر اور عرض یا صفت یا دوہی مقویے (فاطیفو ریاس) ہیں جن کے واسطے سے حقیقت کا مفہوم ہوتا ہے۔ دوسرے آٹھ مقویے یا تو صفت کے مقویے میں داخل ہیں یادہ عقلی اضافات اور اعتبارات ہیں کوئی معروض انسکے مطابق نہیں ہے۔ مادہ امرکانی حیثیت سے صرف تعقل یا ذہن میں موجود ہے۔ زمان بذات خود کچھ نہیں ہے۔ سو مختلف اشیاء کے ایک ساتھ موجود ہونے کا معیت کے جو عند الذہن حاضر ہے۔ اور امرکان اور شکل بلا شک اجسام سے منسوب ہو سکتا ہے نہ جواہر فریما اجزاء لا یتجزی سے جن سے اجسام ہنے ہوتے ہیں۔

لیکن عموماً اعراض ہی ہیں جو صحت کے ساتھ جواہر پر محوں ہو سکتے ہیں اسکی تعداد ہر چشم واحد میں کثیر ہے بلکہ بعض کے تردید گیکے غیر متناہی کیونکہ تجھیضیں ہے ایک یادہ سر اخوب ہو سکتا ہے۔ ہر جواہر سے اس میں سواب بھی داخل ہیں۔ اعراض وجودی اور غیر وجودی یعنی بسلی دنوں حقیقت رکھتے ہیں۔ خداۓ ہی نے سلب اور فنا کو پیدا کیا ہے اگرچہ ان کے موجودع کا دریافت کرنا ممکن ہے اور پونکہ کوئی عرض بغیر کسی جواہر کے اور کہیں نہیں ہو سکتا۔ کسی عرض میں (کیونکہ ایک عرض دوسرے عرض پر قائم نہیں ہو سکتا) حقیقت چند جواہر میں کوئی شے عام یا مشترک نہیں ہوتی۔ کلیات کسی طرح جزویات اشیاء میں موجود نہیں ہیں۔ یہ محض تصورات ہیں۔

جو اہر میں کوئی انتقال نہیں ہے یہ سب جدا جدا موجود ہیں اور اجزاء لا یتجزی کے اعتبار سے ایک دوسرے کے مساوی ہیں۔ فی الواقع متكلمین کے اجزاء لا یتجزی زیادہ تر مشابہت رکھتے ہیں ایک ساغر س کے اجزاء متجانش سے پہنچت اجزاء مادہ کے (جونہ ہب کارہل جزا کا تھا مثلاً ذمیقرطیس کا) بذات خود اجزاء لا یتجزی امکان نہیں رکھتے لیکن ذات الوضع ہیں یعنی مقام رکھتے ہیں جس کو چڑھتے ہیں اور اسی وضع یا عیزز کے اعتبار سے وہ فضای میں شاغل یعنی سمائے ہوئے ہیں۔ یہ ایسے

وصدات میں جو استاد نہیں رکھتے بلکہ اس کا مفہوم مقاطا کا سا ہے۔ انہیں سے عالم اجسام بنایا ہوا ہے جو فضائی کے اندر ہے۔ ان وحدات کے درمیان میں خلا ہے کیونکہ اگر ایسا نہ ہوتا تو حرکت غیر ممکن ہوتی۔ کیونکہ اجزا اولاً تیجراں یا ایک دوسرے کو دیکھتے ہوئے ہیں ہیں۔ کل تغیرات مسوب ہیں انفال وال ارتق۔ حرکت اور سکون سے اس کے ماوراء اعلیٰ اضافات درمیان جواہر اجزاء اولاً تیجراں کے کچھ نہیں ہیں۔ پس اجزاء اولاً تیجراں موجود ہیں اور اپنے وجود سے مستفید ہیں لیکن ایک کو دوسرے سے کوئی علاقہ نہیں ہے۔ عالم ایک منفصل انبار ہے اور اس کے اجزاء میں کوئی باہمی تاثیر اور تاثر یا تعامل نہیں ہے۔

قدما نے اس مفہوم کے لئے راستہ بنایا تھا یہ نظر پر کم منفصل بینے اعداد سے اقتباس کیا گیا تھا کیا زمان کی تعریف تعداد اور شمار حرکت سے نہیں کی گئی؟ پھر اسی مسئلہ کا اطلاق مکان پر کیوں نہ کیا جائے زمان اور حرکت؟ مشکلین نے ایسا ہی کیا۔ اور قدیم فلسفہ کے شہباد نے اس عمل پر بہت اثر کیا ہو گا۔ مثل عالم جواہر اور جسمانیات کے مکان زمان حرکت کی تخلیل بھی اجزاء اولاً تیجراں میں ہوئی ایسے اجزاء وجہ استاد نہیں رکھتے تھے اور آنات جن میں مدت یا دیر پانی نہ ملتی۔ وقت ایک تو اتر جدا گانہ آنات کا ہے (آب جو ایک دوسرے کے بعد آتے جائیں) اور ہر دو آن کے درمیان خلا ہے۔ یہی صورت حرکت کی ہے۔ ہر دو حرکت کے درمیان ایک سکون ہے سریع اور بطيء حرکت کی رفتار ایک ہی ہے۔ لیکن بطيء حرکت میں سکون کے نقطے زیادہ ہیں۔ خلا کی مشکل کے دور کرنے کے خالی المدود وقت اور سکون کا وقفہ درمیان دو آن کے تفرویہا جست کے مسئلہ سے حل کیا گیا جسم حرکت سے کوئی کوئی کے آگے بڑھتا ہے فضائی کے ایک نقطہ سے دوسرے نقطہ پر اور وقت اسی طرح ایک آن کا دوسری آن کے بعد پہنچے در پہنچے آتا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ جست کے درمیانی نظریہ کی کچھ ایسی ضرورت نہ تھی یہ صرف بعض عقلی ایجادات کے جواب کے لئے ایجاد کیا گیا تھا۔ نہایت ترتیب کے ساتھ انہوں نے تمام مادی عالم کو جو مکان اور زمان میں حرکت کرتا ہے اجزاء اولاً تیجراں اور ان کے اراضی میں تخلیل کر دیا تھا۔ بلاشک بعض مشکلین یہ مانتے تھے کہ اگرچہ اعراض ہر آن میں غالب ہو جاتے ہیں لیکن جواہر باقی رہتے ہیں لیکن دوسرے مشکلین عرض اور

لئے آن مشکلین کی بھٹکیج میں نقطہ وقت کو کہتے ہیں جیکا وقت بتایا جاسکتا ہے مثلاً اب گراس کے اجزاء انہیں ہو سکے مشکلین کہتے تھے کہ جس طرح جسم اجزاء اولاً تیجراں یہ بنائے ہے اسی طرح زمان آنات سے بنائے ہے یعنی زمان تطبیق آنات کا نام ہے یعنی پہنچے پہنچے در پہنچے آنے والے آن۔ ۲۴ مترجم۔

جوہر میں اس اعتبار سے کوئی فرق نہیں کیا وہ نوں آناؤ فاناً فنا ہو جاتے ہیں اور پھر پیدا ہو جاتے ہیں) انکی یہ تعلیم صحی کہ جو اپنے حجود و حقیقت تقاضا ہے، مکان میں محض ایک نقطہ وقت یعنی آن کے لئے موجود ہوتے ہیں مثل اعراض کے۔ ہر آن میں خدا کے تعالیٰ عالم کو نئے مرے پیدا کرتا ہے۔ اسکے حالات میں با فعل سابق و لاحق میں کوئی حقیقی اتصال نہیں ہے (یعنی جو پہلے موجود تھا اور اپنے فنا ہو گیا اس کے ساتھ جواب موجود ہے اس کو کوئی حقیقی علاقہ نہیں ہے نہ اسکے ساتھ کوئی تعلق ہے جواب پیدا ہو گا۔ اس طرح ایک سلسلہ عالم کا ایک دوسرے کے بعد پیدا ہوتا رہتا ہے جو ظاہر کیک ہی عالم معلوم ہوتا ہے۔ وہ جو ہمارے لئے اتصال یا علیت و معلوم کا تعلق ہے جس بنا پر وہ اس وجہ سے ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی شیخیت سے جس کا دیافت کرنا غیر ممکن ہے لیکن کوکل پر ترجیح نہیں دیتا کہ جو سلسلہ واقعات کا جاری ہے اس کو خرق عادت سے روک دے۔ وہ ہمیشہ ایک ہی وقایہ پر جاری رہتے ہیں۔ لیکن یہ اس کے لئے سہل ہے جب چاہے روک دے۔ علیت اور معلوم کے تعلق کا فائسب ہونا ان متكلمین کی رائے میں جواہر و لا نیجہ کے قابل ہیں اس قدر مثال سے سمجھایا جاتا ہے کہ کاتب میں اللہ جل شانہ اولاً ارادہ پیدا کرتا ہے اور پھر تحریر کی قوت اور پھر پاٹھ کی حرکت اور سب کے بعد خلائق کی حرکت اور یہ جملہ امور تخلیقی آناؤ فاناً بدلنے رہتے رہتے ہیں۔ اس مثال میں ہر امر اپنی ذات میں مستقل ہے اور دوسرے سے بے نیاز۔

اگر اس رائے پر اعتراض کیا جائے کہ علیت کے سلسلہ میں یا عالم کے مسلسل واقعات سے اگر امکان کسی چیز کے علم کا لے لیا جائے تو کیا ہو مسلم متكلمین یہ جواب دیں گے کہ اللہ جل شانہ کو بہتر چیز کا علم پہلے سے ہے اور وہ صرف اشیاء عالم اور ان کے منظاہر کو خلق نہیں کرتا بلکہ انکا علم بھی نفس انسان میں پیدا کرتا ہے۔ اور ہم اس سے زیادہ والش نہیں رکھتے وہ ہر شی کو ہم سے بہتر جانتا ہے۔

اللہ اور ما سو اللہ یعنی عالم خدا اور انسان ان متقابل مفہومیں کے آگے ان کی عقل نے رسائی نہیں کی۔ سو اخدا کے جو کچھ موجود ہے وہ عالم اجسام ہے اور اسکے عوارض۔ نفس انسان غیر مادی جیشیت سے پاچھڑات یعنی عقول (فلکیہ) ان دونوں کو فلاسفہ مانتے تھے۔ اور بعض مقنولہ بھی اچھائی طور سے یہ اعتقاد رکھتے تھے۔ مثلاً اسلامی عقائد کے موافق نہیں ہیں۔ خدا کی ذات مجرد ہے سو ایسے خدا کے تعالیٰ کے اور کسی شے کی تحریک کا عقیداً درکھنا شرک ہے۔ نفس عالم اجسام کے حیات احساسی مطلق یہ سب عوارض میں تجویز کی جسے زندگی، فرما� پھر کت و مکون۔ بعض کے تزوییک نفس ایک ہی ذرہ ہوتا ہے بعض کے تزوییک اسی طرح جسے زندگی، فرما� پھر کت و مکون۔ بعض کے تزوییک نفس ایک ہی ذرہ ہوتا ہے بعض کے تزوییک متعدد و نیپیون ذرات یا دیگر جسمانی اجزاء کے ساتھ ملے ہوئے ہر صورت تعقل ایک ہی ذرہ کا کام ہے۔ ۱۲۔ ہر مومن کو علم کلام سے سمجھنے نہیں ہو سکتی۔ متنقی بندہ خدا اور ہری طریقوں سے خدا کی

قرب حاصل کر سکتا ہے۔ ایسے طریقے ابتداء ہی سے اسلام میں موجود تھے جن کو پیسا ٹپوں نے قوت پہنچائی اور ہندوی فارسی اثرات نے ترقی دی اور روزافروں ہندویت اور شایستگی نے استحکام بنتا اس طرح اسلام میں بعض آثار کا ظہور ہوا جسکو علم باطن یا تصوف کہتے ہیں۔ اس سلسلے میں ایک بہیقہ مقدس اہل اسلام کے درویشوں کا جن کی تاریخ یہ سائی انک اور ہندو سنیا ٹپوں سے بہت مشابہ تھی پہنچا ہو گیا اور ملک شام اور مصر میں بکثرت خانقاہیں تعمیر ہو گیں۔ اسکی تاریخ میں نہ سبی یا روحاںی ریاضت کی بحث آتی ہے۔ لیکن کوئی امر ایسا نہیں ہے جس کی اصل کسی نہ کسی نظریہ پر قائم نہیں ہے۔ مقصد اس کا یہ تھا کہ خدا کے ساتھ بندہ کا راستہ ملبوویت مضبوط ہو اور قربت حاصل کیجائے۔ اس نزدیکی یا قربت کے حاصل کرنے کو اکثر رفتی اعمال کی اور صراحتہ اور منکاشفہ کی ضرورت تھی جو لوگ اس سلسلہ میں داخل تھے انھوں نے روز کے اسرار کو دریافت کرنے کی کوشش کی تاکہ خود ان پر مغل کریں اور محروم اسرار پہنچنے میں بندوق پر اس بھیسہ کو اٹھ کر اکریں اور اسکے علاوہ اپنا دریانی مرتبہ وجود کل کی میزان میں قائم کریں خصوصاً چندی خدا طوی (اللشراق) کے سالانہ نیز سیپری خدختبر (لو میوس امیر لو پیگاٹھ A responite)

(Stephen bar sudali) اور مقدس ہائر و تھیوس کی طرف منوب ہوئی اس کتاب میں ان سید ولسمی تھی ہندوستان کا جو لوگ کمزور کردہ جو فارسی میں بخوبی تھا اس سے بہت پتوڑی اپنے تھا جو اس باطنیت کا خالص نہ ہے کی حدود کے المدر رہا جس میں کچھ شعر اور اہل ذوق کی جوانی بیان کے ساتھ ایک حد تک رعایت جائز رکھی کی تھی۔ اور اس سلسلہ میں کہ خدا نے تعالیٰ فاعل مطلق ہے اور جو چاہتا ہے وہ کرتا ہے اس میں تکلیفیں اور اہل باطن دونوں ہمہ وارثے گردد سے بڑھی ہوئی باطنیت نے یہ سلسلہ یاد کیا کہ خدا ہے ہمہ اور وحدت و یکگانیجھ یہ سلسلہ یعنی وحدت وجود خالص نہ ہے کے غلاف تھا۔ اس اعتبار سے کہ عالم ایک نور پر ہوئی ہے کو بالکل خالی ٹراہے۔ اس فلسفہ نے نفس انسانی کو فدائی کام تھے بخشتا خدا کی وحدت کی وحدت ہے جس میں عالم بھی شامل ہے اور خدا کا فعل کلی فعل ہے اور وہی وجود کل ہے۔ خدا کے سوا اگر کچھ اور ہے تو وہ لفوس فیض کرامہ جن کا رجحان خدا کی طرف ہے۔ وجہ ان کی نفیات کو صوفیہ کرامہ کی تعلیمات سے ترقی ہوئی ان کے تزویک نفس کو جو اور اکات ہوتے ہیں اون کا حشرتیہ خارج میں ہے اور ہمارے افعال باطن سے نکل کے خارج میں ہپور کرتے ہیں۔ حقیقت نفس کے بعض احوال اور وجدانیات ہیں۔ میلان اور هدم میلان

لہ یا لفاظ شمع اور دیو گوس سے جو کہ افسوس یعنی دینہ الحکم اکی میکلن جمل المرجع سے مراد ہے۔ جملہ فوجداری کے سنگین مقدموں کا فصلہ کیا جاتا تھا۔ ۱۲ ترجم۔

ان سب حال اور وجدانیات میں عشق بے بال اتر ہے۔ خوف و رنج تجھ ہے عشق تھی عشق ہے جو ہم کو خدا کے پہنچا دیتا ہے۔ سعادت نہ علم ہے ہے نہ ارادے ہے۔ نہ وصالِ مشوی ہے۔ صوفیہ کرام نے اولاً عالم کو فان بنادیا (اور پھر نفس انسانی کو بھی فتنہ کام مرتبہ بخشت) یہ اس زندگی میں تکلیفیں سے بہت بُرہ گئے تکلیفیں نے عالم کو خدا کے فعلِ تخلیقی پر صدقے کیا تھا اور صوفیہ کرام نے خدا کے تعالیٰ کے نور اور عشق میں عالم کو فنا فی الشکر و پاکشہ کی پریشانی جو محسوس ہوتی ہے یعنی عالم زندگی و وصالِ محبوب کے شوق اور بے تابیوں میں فنا فی العشق ہو جاتا ہے دوئی طبقاتی ہے اور وحدت ہی وحدت باقی رہ جاتی ہے۔ عالمِ وجود اور تخلیاں سب ایک مرکز پر آجائیں ہیں۔

اس بیان کے ساتھ زنان کے اصلی خیالات کا مقابلہ کرو۔ زمانی فلسفہ کی یہ خواہش تھی کہ حواس پچھے اور ترقی رینٹھے پائیج حواس سے کچھ اور حاس سے بہتے تاکہ اس خوبصورت عالم سے زیادہ تر آنکھی ہو سکتی صوفیہ کہتے ہیں کہ حواس کی تعداد حصے گذری ہوئی ہے کیونکہ حواسات اور محسوسات کی کثرت ہمارے آرہم میں خلل انداز ہے ہمارے ذوق شوق اور مراجعے میں خلل ہوتے ہیں۔

انسانی فطرت ہمیشہ لہو کر کی رہتی ہے۔ جو لوگ دنیا و افہما کو چھوڑ لیتے ہیں وہ وہ خیال کے وام میں پڑ کے حد سے بڑھاتے ہیں جب تک بہت مسن نہ بجا میں ماس پر ہم کو تعجب کرنا چاہئے کہ اکثر ان میں ایسے ہیں جن کو نہ بہب سے بہت ہی کم سروکار رہتا ہے یا یہ کہ در دشمنوں کے اخلاق اکثر وہ سری حصہ پر پہنچ جاتے ہیں۔ (رینٹھے صوفیہ کرام کے اخلاق افراط و تفریط سے خالی نہیں)

تصوف کی تدریجی ترقیوں کا بیان مذہب کی تاریخ سے زیادہ تعلق رکھتا ہے بہبست تاریخ فلسفہ کے۔ فلسفیانہ ارکان جو تصوف نے اخذ کئے ہیں ان کو ہم حکلہ اسلام میں ملاختہ کرنے ہیں جنہیں کا ذکر آگئے آئیں گے۔

۳۔ ادب اور تاریخ

۱۔ عربی شاعری اور واقعہ نگاری مکتبی تعلیمات سے باہر بیا ہر ترقی کی رہی۔ لیکن ایک حد تک کے گذر نے کے بعد ادب اور تاریخ نگاری بھی دیرودی اثرات سے محفوظانہ رہ سکی۔ اس بیان کے ثبوت میں بعض امور کا ذکر بیاں کافی ہو گا۔

مذہب سلام نسل عرب کی شاعری کے روایات میں خلل انداز نہیں ہوا جس طرح پسخت لے ٹھوٹن (Tentonic) قوم پاپنا اثر ڈالا۔ دنیاوی ادب بُنی ایسید کے عہد میں بھی عمدہ اقوال سے

خالی نہ رہا جن میں سے اکثر قدیم شعر سے مانوذ تھے جو (بقول اصنف) نَعُوْذُ بِإِلٰهٖ لَهُ (قرآن مجید کی تعلیم کا مقابلہ کرتے تھے۔ عیاسی خلفاء، پارون، رشید اور ماون رشید علیت میں شاریان سے بہقت لے گئے تھے۔ ان کے بچوں کی تعلیم صرف قرآن تک محدود نہ تھی اس میں قدیم شعر اکے اشارا اور فرمی تاریخ کا علمی داخل تھا۔ بڑے بڑے شاعر اور عالم دربار خلافت میں گویا کخشے پلے آتے تھے۔ اور شاہزاد انعام سے سرفراز ہوتے تھے۔ ان عمالات نے ادبیات علیت اور فلسفہ مباحثت پر اپنا اثر دلا اگرچہ ایسا اثر صرف چند ہی اشخاص پر ہوا اور وہ بھی محض سطحی۔ یہ اثر نہ میں عقائد میں شکوں اور ہامیار نہ کہ تمنی کے پہنچاہ میں جسکا رخ متقدس اور کسی جانب تھا۔ اور حسی لذات کی خوبیوں کی تعریف ہوتی تھی (مثلاً بیخواری اور حسن پرستی) اسی زمانہ میں حکیمان اقوال عاقلانہ خوض و فکر کے نتائج اور صوفیہ کرام کے ملعوظات سنجیدہ اور حقیقت اطہار عرب کی شاعری میں داخل ہو گئے۔ پھر خیالات اور وجدانیات کی ترسیم اور صنائع بدایع معنوی بلکہ لفظی نے بھی راہ پیدا کی آنحضرت مغض قافیہ پہنچی اور تک بندی ہو گئی۔

۲۔ (۸۴۴-۸۲۸) ابوالعتاب سہ کی ناگوار شاعری میں محض فضوانی خیالات اور کام غنیمانی اور آرزوئے موت کے سو ایسا ہے۔ اسکی اس پہنچ سے اسکی داشتمانی کا انہصار بخوبی ہوتا ہے۔
لے ذہن جاؤ احتیاط پر راہنمائی کر

اور گناہ سے بچنے کے لئے تک دنیا کی پریا تھیں اٹھا

ہو شخص فطرت کی شاعری کے سمجھنے اور اوس سے لطف اٹھانے کا نہاد رکھتا ہے اسکو تک دنیا کے عقائد میں بہت ہی کم خطاں سکتا ہے۔ ہاں وہ متنی (۹۷۵-۹۰۵) کے اشارے سے مخوذ اینہ تطف اٹھا سکتا ہے جتنی کے مضامین کی یک رنگی پانکل ناگوار اور بے مرد ہے۔ قلمیات کی صورت ہر ایسکے اشارہ میں تباہم متنی سب سے بڑا عرب کا شاعر مانا گیا ہے۔ اسی طرح لوگوں نے ابوالعلاء المخری (۸۳۶-۸۱۰) کو خواہ جنواہ بڑھا دیا ہے۔ کہتے ہیں کہ وہ شاعر اور عکیم ہے۔ احیاناً اسکے شر فیفاء و جدایات اور عاقلانہ خیالات فلسفہ نہیں ہیں نہ اسکے تکلف سے بھرے ہوئے گربتندل طرز اور شعر کی حد میں داخل ہیں۔ یہ شخص ناہبنا تھا اور کچھ ایسا مدار بھی نہ تھا کبھی کبھی جب زمان موافق ہوا تو وہ نے مابر لغت پا منور کی عیشت سے ادنیٰ درجہ کی تقاضی کے فن کی کچھ خدمت کر سکتا تھا۔ لیکن یہاں اسکے کمزدگی کے ذریعہ کے اوپر نے میں کچھ جوش و خوش دکھانا اس نے زہد خشک اور تک دنیا کی منح سرائی کی ہے۔ اعذنا ن انداز سے جس میں کوئی لطف نہیں ہے۔ وہ اکثر سیاسی حالات خالص مذہب کی جماعت کی رائیں اور علماء کے عالمانہ بیانات کی شکایت کر کارہتا ہے اور خود کوئی عمدہ رائے پھیلیں نہیں کرتا۔

اسکی اسکو یہاں قوت ہی نہ تھی۔ وہ ترکیب اشیاء کی استعداد سے بالکل عاری ہے وہ تخلیل پر قدرت رکھتا ہے لیکن ترکیب کا کوئی اشارہ نہیں دیتا اور اسکی علمیت غیر مشترک ہے۔ اسکے شجر علم کی جڑیں ہوا پر میں جیسا کہ اس نے خود ہی اپنے ایک مکتوب میں ایک مختلف پیرایہ میں اسکا اعتراف کیا ہے۔ اسے بالکل مجردہ کے زندگی بسر کی اور اسکی غذا بنا تابت تھی جو نہ پر قنوط (مايوسی) رکھنے والے کے لئے مناسب ہے ایسے مظاہر کو اسے اپنے اشعار میں بیان کیا ہے۔

دنیا ایک کھلونا ہے قسم اندھی ہے
موت کسی کو نہیں حچھوڑتی نہ بادشاہ کو
جسکی زندگی عیش و آرام میں بہرہوتی ہے
ندور دیش کو جو راتیں بیداری اور ناجاتوں ہیں تکم کرتا
نہ غیر معمول اعتقداد سے وجود کا معما حل ہوتا ہے۔

گردش افلاک کے ماوراء جو کچھ ہے وہ ہم سے ہمیشہ پوشیدہ ہے گا۔ نہ اہب جو وہاں کی فارغ الیابی کی خبر دیتے ہیں وہ بھی منافع ذاتی کے ان غرض سے بنائے گئے ہیں۔ ہر قسم کی فرقہ بندیوں کو قوی بادشاہی پر بنی سلطنت کی حفاظت کے لئے کام میں لاتے ہیں۔ اور ان سب باتوں کی حقیقت چکنے سے کان میں کبھی جاسکتی ہے۔ سب سے بڑی عقائدی یہ ہے کہ دنیا سے کنارہ اور باغرض نیکی کرے کیونکی یہی نیکی اور فراہم کا فضل ہے اور اس سے کسی قسم کے انعام کی توقع نہ رکھے۔

دوسرے علا کا فلسفہ زیادہ عملی ہے وہ اپنی قوت کا اثر دنیا پر ڈال سکتے تھے انہوں نے کیٹی شاعر کے فاست میں تھیٹر کے فیچر کے مسئلہ کی تائید کی ہے جو بہت کچھ پاتا ہے وہ کثرت کو کچھ دیتا ہے۔ سب سے کامل نمونہ اس نوع کے لوگوں کا ہم کو حریقی (۱۰۵۲ - ۱۱۲۲) میں ملتا ہے جس کا ہیر و ابو زید سرو جی ہے۔ وہ یہ سب سے اعلیٰ حکمت ہم کو سکھاتا ہے۔

شکار کر اور خود شکار نہ ہو جانا
 تمام دنیا ایک شکارگاہ ہے
 اگر اطلس و مخواب نہ ملتے
 تو پلاس ہی پر قضاعت کر
 اگر دنیا ہاتھ نہ لگ سکیں
 تو پیسوں ہی کو غیبت سمجھ لے

۲۔ قدیم عرب کی واقعہ نگاری (تاریخ) بھی مثل شاعری کے جزوی واقعات کے فہم سے تعلق رکھتی تھی۔ لیکن سو اخ عالم کو مجموعی حیثیت سے دیکھنے اور سمجھنے سے قاصر رہی۔ جب سلطنت کو اچھی خاصی دعوت چھل ہو گئی تو لامالہ نظر کی بھی دعوت ڈھنی۔ پہلے ایک بڑا ذیرہ معلومات کا فراہم ہوا۔ عرب کے جغرافی اور تاریخی علم کو میر و سیاحت سے ترقی ہوئی یہ سفر احادیث کے جمع کرنے یا سلطنت اور تجارت کے اغراض سے یا صرف مشاہدہ عجائب کے شوق سے ہذیار کئے جاتے تھے۔ مہبی فرانسیسی اور اگر کرنے سے زیادہ دوسرے اغراض منظر تھے۔ اون کا مخصوص طریقہ تحقیق کا زیادہ تر روایات کی جائیج سے متعلق تھا۔ روایات سے تمکن کا تفصیل میں بہت خوبی و فکر کیا گیا۔ درایت حدیث کے لئے بھی وہی باریک بینی کام میں لائی گئی جو خود وہ سنت کے لئے صرف کی گئی تھی اور مفہوم نے تقسیم اور تجسس تقسیم سے واقعات میں وہ طرز اختیار کیا جس میں صحیح عربی انداز کی نگہ آئینری تھی اگرچہ صاف اور روشن نہ تھا۔ اس طریقے سے انہوں نے تاریخ کی ایک بنیطاق بنا لی جو مشرقی تنگاہ میں اس طبقاً طالیس کی منطق سے زیادہ باریک تھی گر اوسی بنا دیسی مسحک نہ ہو۔ ان کے روایات جس کی صحت کی جائیج میں وقت نظر کو زیادہ دخل تھا۔ بُنگت علی حیثیت کے۔ اکثر کے سڑوپک الیک صحت حواس کی ثہادت کے برائی۔ اور عقلی احکام پر ان کو ترجیح دی جاتی تھی عقلی احکام میں غلطہ ہو سکتا ہے لیکن احادیث میں سچی گنجائش نہیں ہے۔

ایسے اشخاص بھی ہر زمانے میں تھے جنہوں نے موافق اور مخالف روایات کو ساتھی ساتھ لکھ دیا ہے۔ دوسروں نے گو کہ زمانہ حال کے وجدانیات اور مطلوبات کا لحاظ کیا ہے۔ لیکن گذشتہ پر جی پہنچنے تھی احکام کے جاری کرنے سے بازنہیں رہے ہیں۔ کیونکہ واقعات تاریخی کا امتیاز بعض اوقات سہل تر ہوتا ہے بُنگت اسکے کو معاہلات زمانہ الحال کا فہرست حاصل ہو۔

ئےئے مضامین تحقیق طلب پیدا ہو گئے جغرافیہ میں طبیعت کا دخل ہوا مثلاً جزر افریقا ایسیم بسی کے پیل و بند کا طول اور وہاں کے موسم تاریخی مجموعہ میں عقلی زندگی اعتقاد اور اخلاق اور میات وغیرہ علوم کی ماضیت ہوئی۔ دوسرے ملکوں اور قوموں کے حالات کا مشاہدہ اور مقامیہ اکثر امور میں کیا گیا اور اس طرح یا میں الاقوامی انسانی یا دنیاوی عصر نے تاریخ میں دخل پایا۔

۳۔ کل انسانوں کا مجموعی حیثیت سے ملاحظہ سعودی میں پایا جاتا ہے جسکی وفات ۹۵۶ء کے قریب قریب واقع ہوئی۔ جو چیز انسانیت سے تعلق رکھتی ہے میں سعودی کو اس سے پچھپی تھی اور وہ اوس کا تدریخت کا تھا جن انسانوں سے ہر کم ملاقات ہوتی تھی ان سے کچھ وہ کچھ وہ اکتساب کرتیا ہے اہذا کتابی مطالعہ بھی اس کا پہ سو شہیں ہے تاکہ فکر ایسی تنگ فکریک ہے جو واقعات موجودہ موجودہ مذہب کے نہ بڑھ سکے ز پار ہوا فلسفیات بھیں ہی اسکو زیادہ پسپڑیں۔

اپنی قوت کا مرتبہ معلوم ہے اور آخر عمر تک جدید وہ مصروف تھا جو اسکے وطن سے بہت دور تھا اپنی زندگی کا اخیر زمانہ بس کر رہا تھا۔ وہ تاریخی معلومات سے تسلی پاتا تھا جس کو وہ دوائے نفس کہتا ہے۔ تاریخ اس کے تردید کی مجبوٹ علوم ہے۔ اسی جس سبب کچھ ہے جسی اسکا فلسفہ ہے اور اسکا کام یہ ہے کہ گذشتہ اور موجودہ کی حقیقت کو سامنے رکھ دے۔ بکل عالم کی دانائی اسکی تجھیں تاریخ کا موضوع بحث ہے۔ اگر تاریخ نہ ہوتی تو تمام علم کی کافیتیاں ہو چکا تھا۔ کیونکہ دانشور پیدا ہوتے ہیں اور مر جاتے ہیں۔ تاریخ ہی ان کے عقلی انتباہات کو محفوظ رکھتی ہے اور اسی سے گذشتہ اور حال میں تسلی قائم رہتا ہے۔ تاریخ سے ہم کو ایسا علم حاصل ہو سکتا ہے جس میں احادیث کی رائے یا تقصیب کو دخل نہیں ہے اس سے واقعات کا اور لوگوں کے خیالات کا علم ہم کو حاصل ہوتا ہے۔ مسعودی اکثر تاریخی واقعات کے ترتیب دینے اور تجویز کرنے کا کام ناظرین پر چھپوڑ دیتے ہیں۔ اُس نے اپنی ذاتی رائے کو بھی ناظرین ہی کے فہم پر چھپوڑا ہے۔

اس کا پیر و علم جغرافیہ کا عالم مقدسی (یامقہ سی) تھا جس نے ۱۹۰۹ء میں تصنیف کا کام کیا ہے وہ بعد مسعودی کے قابل ذکر ہے اور بہت قابل تعریف ہے۔ اس نے اکثر ملکوں کا سفر کیا اور مختلف پیشہ دروں سے ملتا رہا اور اون کا شرکیہ رہا تاکہ اپنے زمانے کے اطوار سے آنکا ہی حاصل کرے وہ حقیقی ابو زید سروجی ہے (ویکھو دوم ۲۷۷) لیکن ابو زید کا کوئی خاص مقصد تھا مقدسی کی زندگی کا ایک حصہ تھا اور وہ اسی کی تحقیق کے درپے رہتا تھا۔

اسکی تصنیف اتفاقاً انداز کی ہے وہ تلاش اور تحقیق سے علم کا حاصل کرنا چاہتا تھا وہ محسن روایات پر اعتماد نہ رکھتا ہے بلکہ منطقی استخراجات پر۔ جغرافی واقعات کا ذکر جو قرآن میں ہے اُسے قدیم اہل عرب کی طرح اسکی تاویل کی ہے وہ اسکے تردید کیتی ہی کا پہلو لئے ہوئے ہیں۔

وہ ایسے واقعات کے علم کو اور ان ملکوں اور قوموں کو جو سنئے خود دیکھئے ہیں پشم وید واقعہ کہتا ہے۔ وہ ایسے امور کو مقدمہ رکھتا ہے جو لئے ذاتی تجربے میں آئے ہوں یا جو اسے مشاہدہ کئے ہوں اور وہ واقعات جو اس نے معتبر اشخاص سے سنئے ہیں اور سب کے بعد وہ امور جن کو اس نے لکھا ہے۔ فقرات مذکورہ ذیل اس بیان سے ماخوذ ہیں جو اس نے اپنے باب میں کہے ہیں میں نے علوم متداولہ اور اخلاق کی تعلیم دی۔ میں نے مذہبی و عظیم کہا اور مسجد کے مناروں سے اذان کی آواز بلند کی جس سے مسجدیں گونج لیتیں۔ میں علماء کی مجالس میں حاضر ہوا اور زادروں کی عبادتوں میں شرکیہ رہا۔ میں نے صوفیہ کے ساتھ شوریا اور دلیشوں کے ساتھ دلیا کھایا اور ملاحوں کے ساتھ چہاز کا گراہ پر وصول کیا۔ کبھی کبھی تو میں نے بالکل خالص طور پر اور تجربہ کے علم میں برسکی۔

اور کبھی شہرِ منورہ کے عقل کو بھی کراہت کے ساتھِ لوش کیا۔ میں کوہ لبنان کے راہبوں کا ہم شیں رہا اور کبھی میر نے بادشاہوں کی دربارداری کی، میں رہائیوں میں شریک ہو کے ایسے جنگ ہوا جاؤ سمجھ کے میں میں کھا گیا۔ بڑے بڑے طاقتور بادشاہوں اور وزیروں نے میری بات سنی۔ کبھی کبھی ایسا بھی ہوا کہ میں قراقوں کے جھنوں کے ساتھ رہا یا کسی بازار میں خودہ فردشی کے لئے بیٹھا۔ میری بہت کچھ عزت اور توقیر ہوئی مگر اکثر ایسا بھی ہوا کہ شہزادت نے لعنتِ طامت سننے پر محروم کیا اور جب کبھی الحاد پاٹنے والوں کا مجھ پر گان کیا گیا تو نہایت سختی اور درستی کے ساتھ مجھ کو حلفِ اٹھانا پڑا۔

ہم اُج تک جب کبھی کسی مشرقی کاغذی دل میں لاتے ہیں اور اسکی تصورِ ذہن میں کھینچتے ہیں اور اسکے مراقبہ کا تصور کرتے ہیں تو ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ ہر حال میں اپنے اصلی عقامہ اور رسماں و دارجہ کے ساتھ پایا جائیگا۔ یہ تصورِ بہت صحیح نہیں ہے لیکن یہ صورتِ زیادہ تر حالات موجودہ سے نہایت رکھتی ہے بہبعت پہلی چار حصہوں کے۔ اسلام کے مزاج کے ساتھ اس زمانے میں اہل اسلام نہ صرف دنیا کے ظاہری سطاخ کے حائل کرنے کی طرف مائل تھے بلکہ وہ انسان کے عقلی اکتسابات کے اخذ کرنے کا بھی قصد رکھتے تھے۔

باب عموم

فیدشا غور کا فلسفہ

۱۔ فلسفہ فطرت

انقلیدس اور بٹلیموس بقراط اور جالینوس اور کچھ حصہ ارسطاطالیس کا اور اسکے سوا ایک کمیٹر حصہ جدید افلاطونی (اشرافی) ادبیات (رسالوں اور کتابوں) کا عرب علم طبیعت کے غاصروں میں یہ وہ متبادل فلسفہ ہے جو شخصیص کے ساتھ حران کے صابوں کے دیبلے سے شیعوں کو اور بعض دوسرے فرقوں کو بھی پہنچا اور مقبول ہوا اور رفتہ رفتہ نہ صرف بارگاہ فلافت تک اپنا اثر پھیلایا بلکہ ایک متعادل کثیر تعلیم مانع اور نیم تکلیف یافتہ جماعت اس سے متاثر ہوئی جتنے جتنے اجزا اسکے منظقوں کی کتابوں سے لئے گئے تھے۔

شنان ارسطاطالیس میں یہ اسکی کتاب کائنات الجو (Meteorology) سے کتاب سماد والعالم کو اسکی طرف منسوب ہے کتاب الحیوانات سے کتاب النفس (Psychology) وغیرہ لیکن ان کے کلیات فیدشا غور کی افلاطونی تفہیمات سے روائیں (Stoics) کے مأخذ تھے ہا ان کے بعد جو بنوی میا کہیا اگر کذرے ان سے بھی کچھ مواد لیا گیا تھا۔ انسانی استفسار اور ایمان کو کتاب مقدس کی کتاب پیدا کرنے میں خدا کی اسرار خلقت کے پڑھ کے بخوبی تشفی تھی اور انہوں نے اس تحقیق میں علمی ضرورتوں کی حدود سے بہت آگے قدم ٹوڑایا۔ علمی ضرورتوں کے لئے کسی قدر علم حساب چوپرات کی تقسیم یا تجارت میں ضروری ہے اور اسکے علاوہ تھوڑا علمیہیت جو عادات کے اوقات کے دریافت کرنے میں کام ائے کافی تھا۔ انسانوں نے برگداشت و نیا سے حملت کے ذخیرہ کرنے میں سمجھتے کی۔ وہ گویا اس تھیں چل ہے تھے جس کو مسعودی نے صحیح صحیح بیان کیا ہے۔ کہ "جو کچھ اچھا ہو اسکو پہچان لینا چاہئے خواہ وہ دوست

سچ پر مسیح خواہ ذہن کے پاس ہو، بلاشک امیر المؤمنین علی (کرم الشریف) نے یہ فرمایا ہے، کہ حکمت ذہن، کافر شدہ مال (بھیڑی) ہے۔ اس مال کو اپس لوخواہ کافری کے پاس سے ملے گا۔

فیشا غور اہل اسلام کے تزویہ ریاضیات میں سہ سے بالاتر ہے اسکی ریاضی ہیں لذلان اور ہندی ارکان شامل ہیں۔ یہ بالکل صحیح ہے لیکن ہر شے جدید فیشا غور سی مطیع نظر سے دیکھی جاتی ہے پیغمبر رحمات کی یہ شبیہ ارشادیقی (علم حساب)، جیو مطربیہ (علم مندوسہ) و موسیقی کے چال کئے ہوئے ہوئی تھنڈیں کئے زدیک نہ چکر ہو سکتے ہے۔ طبیب حاذق۔ نظریات اعداد کو وہ لوگ مباحثت پر فضیلت دیتے تھے کیونکہ عدالت کو محروم اس سے زیادہ علاقہ نہیں ہے بلکہ وہ ذہن کو حقائق اشائے نزدیک کرنے پر تکمیل ہے اور لوگ تشریف اور تجربہ میں علوکی حد تک پہنچ گئے تھے۔ بلاشک خدا نے تعالیٰ کی وعدت اور ایسا کہ جس سے ہر چیز پیدا ہوئی ہے۔ خدا خود عدد نہیں ہے (یعنی خدا کی وعدت عددی نہیں ہے) اور یہ عدد کا سبب ول ہے جملہ اعداد میں چار سبب سے اعلیٰ ہے کیونکہ یہ قداد عناصر کی ہے۔ فلاسفہ اسکی بہت تفظیل کرتے تھے اور پھر فتحہ رفتہ ہر چیز جو زمین آسمان میں تھی اس کو تقریر آیا تھریا چار جلوں میں ادا کر رہے تھے یا ایسے مضمون میں جس کے چار عنوان (سرخیاں) ہوں۔

ریاضیات سے علم ہیئت اور علم بحوم کی طرف توجہ کرنا نہایت سہولت کے ساتھ اور بہت بلند ہوا۔ مشترق طریقے جوان کو ہاتھ لگے تھے ان کو شاہی منجم بنو ایہ خاندان کے بھی کام میں لاتے تھے۔ لیکن بھی عیاس کے بعد دولت میں انکی تو سمع اور تکمیل ہوئی اس طرح ان کے قیاسات اکثر متعاقاً یا اسلام کی خلاف جانتے تھے اور طایران ملت ہرگز ان کو پسند نہ کر سکتے تھے۔ مومن کے تزویہ دو ہی امر تھے خدا نے تعالیٰ اور کائنات یاد نیا اور عقبی لیکن منجم کے تزویہ دو عالم تھے ایک فلکیات دوسرے زمین خدا نے تعالیٰ کی ذات اور عقبی دو لوگ منجم کی نکاہوں سے بہت دور تھے۔ مختلف مقامیں وہ تعلقات جو اجر احمد نما وی اور اشیاء، فلک قمر نے کے وسط میں سمجھے گئے تھے ان سے ایک طرف اُعقل علم ہیئت کی تکمیل ہوئی دوسری جانب علم احکام بحوم کی جو حض وہی اور خیالی تھا۔ چند ہی اشخاص احکام بحوم کے دہمیات سے علاحدہ رہتے۔ جس ملت تک یہ علم ہیئت، نظام بیلہ یوسی کے تابع رہا بالکل ان خواندہ لوگوں کے لئے تو اس نظام کے مخالف پر طعن کرنا سہل تھا لیکن اس علم کو اسکی تزوید و خوارستی کیوں نہ کو اہل علم کے تزویہ دین اور جوز نہ صورتیں اپر موجود ہیں یہ سب آسمانی قوتوں کے پیدا کئے ہوئے ہیں۔ یہ سب

ایک انعکاس ہے آسمان نور کا یا صدیقے بازگشت ہے فلکیات کی اذی ترتیب سے وہ حکما جو عقل اور ارادہ کو نفوس کو اکب اور کرات فلکی سے مسوب کرتے ہیں وہ اجرام سماوی کو خدا کی مشیت کے نائب قرار دیتے ہیں اور خیر اور شر و نون کو انھیں سے مسوب کرتے ہیں اور بذریعہ اوضاع مدارات (نظارات) کو اکب کے جو حسب قوانین حکم ارضیات پر موڑ ہیں وہ آنے والے امور کی پیشین گوئی بھی کر سکتے ہیں۔ لیکن یہ سچ ہے کہ اور لوگوں کو خدا کی اس دوسری مشیت میں شکوک تھے۔ عقل اور تجربے و نون سے وہ اس کو باطل خیال کرتے تھے۔ یا مشائیں کی رائے کے موافق کہ مقدس وجود فلک اور نفوس فلکی کا جن کے عقول خالص میں جو اور اک اور ارادے سے بالآخر ہیں اور اسلئے جزئیات اور محسوسات سے کوئی تعلق نہیں رکھتے ان کی تاثیر عالم پر من جیٹھا انکل ہے اور جزوی تحوادث سے ان کو کوئی علاقہ نہیں ہے۔

۳۔ علم طبیعی کی مملکت میں اہل اسلام کو معلوم ہوا کہ انسانوں نے اچھا ذخیرہ جمع کر لیا ہے لیکن کسی صورت میں بھی وہ علمی طور سے اس ہوا دکو کام میں نہ لاسکے۔ طبیعت کے جدا گانہ شعبوں میں جس کی تکمیل پر یہاں ہم نظر نہیں کر سکتے انھوں نے نظامِ روابط پر زیادہ توجہ کی۔ خدا کی حکمت اور طبیعت کے افعال و خواص اشیاء جو نفس عالم کی قوت یا اس سے خارج ہوتے ہیں۔ کیا تجربے کئے جاتے تھے ملکہات کے عجائب و غرائب کا امتحان کیا جانا تھا۔ یہ محققی کے اثر کی انسانوں اور حیوانوں کے (قلب، جگ، وجہ اندیخت پر تحقیق کی جاتی تھی۔ اور قیافہ کے متعلق مشاہدات ہوتے تھے۔ یہ بھی کوشش کی گئی تھی کہ عالم روایا کے عجائب اور خوابوں کی توضیح کیجاے اور اسی طرح پیش گوئی اور پیش جنی کی بھی وغیرہ۔ اسی کی توقع ہو سکتی تھی کہ انسان سے خاص پچیسی لی جائے گی اور یہی تحقیقات کام کرنا اور اصل موضوع قدرار دیا جائے گا۔ جو کہ عالم صغير ہے اور اس میں جلد ارکان اور قویں کائنات کی جمیع ہیں۔ اصلی جزان انسان کی ہستی کا نفس کو قرار دیا تھا اور اس کا تعلق نفس عالم (عقل فعال) سے اور اسکی آنے والی زندگی صریح تحقیق میں آئے گی۔ بہت کچھ غور خوض قوائے نفس پا اور قلب اور دماغ میں ان کے مقامات پر کیا گیا۔ بعض نے جالینوس کی رائے کو اختیار کیا لیکن اکثر جالینوس نے جو کچھ کہا تھا اس سے بھی تجاذب کرنے اور پانچ حواس باطنی مقابلہ چار شاعر ظاہری کے مقرر کئے ہے نظریہ مثل دریگ اسرار طبیعی کے ابو لونیوس طیانی سے مسوب کرتے تھے۔

ظاہر انہی عقاید کی طرف مخالفت کا انداز ریاضیات اور طبیعت کی جانب سے ممکن تھا لیکن سب سے زیادہ مخالفت مسئلہ قدم و حدود شکنے طور پر پیدا ہوئی ہے مسئلہ عقائد کیلئے خطرناک تھے قدم عالم کی تجویز مادہ کا غیر مخلوق ہونا اور اس کا ازال سے متحرک ہونا یہ امور علمیت کے ساتھ شرک ہو گئے تھے۔ اگر افلک قدر ہم ہیں تو پھر وہ تغیرات بھی قدیم ہیں جو زمین پر ہو اگرتے ہیں۔ جملہ موالید

(معدنیات نباتات حیوانات) بعض حکما، کے تزویج قدیم میں نسل انسان بھی قدیم ہے۔ ان جملہ امور کا دورہ عالم میں ہوا کرتا ہے۔ عالم اپنے دار پر ہمیشہ حرکت کرتا رہتا ہے۔ عالم میں کوئی اشیٰ جدید (عادث) نہیں ہے۔ انسانوں کی رائیں اور تصورات بھی مثل اور چیزوں کے دورہ کیا کرتے ہیں۔ جس چیز کے وقوع کا اب بکان ہے یا پائی کوئی ہے یا معلوم ہوئی ہے پہلے بھی اسی طرح ہو چکی ہے اور پھر بھی ہو گی۔

قابل تاثیر بحثیں اور افسوس ناک تقریبیں اس سمجھت پر ہوتی رہیں مگر ان سے علوم کی اشاعت کو کوئی نفع نہیں پہنچانا علمی شوق کو ترقی ہوتی۔

۲۔ علم طب جس کی وجہ نظاہر پا دشاموں نے قدر کی وہ زیادہ مفید ثابت ہوا اسکی وجہ سے عقلیات کو زیادہ ترقی ہوئی اور یہ بھی قابل توجہ ہے کہ اسی کی وجہ سے خلفاء نے متعدد اشخاص کو نولانی مصنفوں کی کتابوں کے ترجیح کا حکم دیا۔ کچھ تجویزیں ہیں ہے کہ ریاضیات اور طبیعتیات کی تعلیم مع منطق کے طب کی تعلیم پر بھی موثر ہوئی ہو۔ اگلے معالج کے لئے قدیم طسلامی قواعد اور سرسری تجربات کافی تھے اور وہ اخیں سے کے خوش اور طمیث تھے۔ نویں صدی کی جدید معاشرت طبیب میں فلسفہ کی استعداد کو بخوبی چاہئے کہ طبیب غذاوں کی ماہیت محرکات اور محفوظات اور مرکب دوائیں کا علم رکھتا ہو۔ رطوبات بذینہ کو جانتا ہوا اور ہر صورت میں کوکب کی تاثیر کا نگار ہو۔ طبیب اور منجم دوں بھائی بھائی تھے اور ایک دوسرے کے قدر شناس تھے۔ منجم اسلئے زیادہ قابل تنظیم ہے کہ علم بخوبم کا موضوع یعنی اجرام سمادی بدن انسان سے اشرف ہے لہذا علم انجیم طبیات سے اشرف ہے۔ چاہئے کہ طب کا طالب کیرا اگر کے درس میں شرکیں ہو اور اپنے فن ریاضیات اور منطق کے اسلوب پر عمل کرے۔ تعلیم کے جوش و خروش کے لئے نویں صدی میں ہی کافی نہ تھا کہ اپنے طرز بیان اور اعتمادات اور عمل کو ایسا کیاں کے موافق بنائے۔ بلکہ منطقی صحت کے ساتھ اسکو قیاس پر عمل کرنا لازم تھا۔ اصول طب پر خلیفہ واشق بن الشدر (۲۳۸ - ۲۴۳ھ) کے دربار میں علماء مباحثتے اور مناظرے کیا کرتے تھے جس طرح عقائد اور اخلاق پر بحث ہوتی ہے۔ جاینوس کی ایک کتاب سے یہ مسئلہ لیا گیا تھا کہ آنحضر کو روایت تحریب یا عقلیات پر اختہا کرنا چاہئے یا نہ کہ اسکو ریاضی اور علم طبیعتیات کے اصول اور مبادی سے بذریعہ منطقی استخراج (قیاس) کے مدد لینا چاہئے۔

۳۔ فلسفہ طبیعتیات جس کا مختصر نقشہ نہایت مجلت کے ساتھ یہاں کمینپا گیا ہے اس کو درحقیقت اکثر علماء نویں صدی کے مقابلہ کلامی الہیات کے فلسفہ ہی خیال کرتے تھے یہ لوگ

له فلسفہ اور کلام میں مقابلہ تھا۔ فلاسفہ میں ایک تو مشائیں تھے جو اور سلطان ایمیں فلسفہ کے طرفدار تھے۔

فیشا غوری کہے جاتے تھے۔ یہ دسویں صدی تک باقی رہا اوس زمانے میں سرخل حکمار رازی (۹۲۶-۹۲۳) جو ملک رے میں متولد ہوا اس نے ریاضیات کی تعلیم پائی اور علم طب اور طبیعت کو حاصل کیا وہ علم کلام کا مختلف تھا اور منطق میں اشکال اقتصادی کو اسٹلوکی انا لوطیقیہ (حصہ اول کتاب جنت ارسطو) میں سے پیکھا تھا۔ وہ بیمارستان کا ناظم (افسر عالی) تھا اپنے ملک میں بھی اور پنداد میں بھی اس کے بعد اس نے پیر و سیاحت آغاز کی اور اکثر اسٹلاطین کے درباروں میں رہا مخلصہ منصور ابن اسحاق سامانی کی بارگاہ میں مقیم ہوا۔ اس باڈشاہ کے نام سے اس نے ایک طب کی کتاب معنوں کی۔ رازی کے تزوییک طبیعت کا پیشہ اور جس قدر علم اوس کے لئے درکار ہے اس کی بڑی وقت ہے۔ ایک ہزار برس کی حکمت کتابوں میں موجود ہے اسکی قدر و تیزی بمقابلہ اسکے شخص واحد کے تجربات جو اسکی چند روزہ زندگی کا سریا ہے کیا وقت رکھتا ہے۔ مگر اس کو بھی منطقیں کے استخراج پر جس کی جانچ تجربے سے نہیں ہوئی ترجیح ہے۔

انکی رائے نفس اور بدن کے تعلق کو نفس دریافت کر لیتا ہے اور یہ دیکھ کے کہ اس طریقے سے حالات اور مصاب نفس کے بذریعہ علم قیافہ کے معلوم ہو سکتے ہیں۔ طبیب کو چاہئے کہ محض بدن کا طبیب نہ ہو بلکہ نفس کا بھی طبیب ہو۔ اہمدار رازی نے ایک نظام روحانی طب کا بھی ایجاد کیا جس میں نفس کے تعلق کا بیان ہے۔ اسلامی احکام سے مثل مانع شراب وغیرہ کے ان کو کوئی تعلق نہ تھا بلکہ ان کے احادیث نے ان کو مدرب قنوط (مايوسی) کی طرف رہنمائی کی فی الواقع ان کو عالم میں بہ نسبت پھر کے شر زیادہ معلوم ہوا اور اس نے میلان کو عدم میلان سے بیان کیا۔

رازی کے تزوییک اگرچہ ارسطو طالیس اور جالینوس بڑی قدر و منزلت رکھتے تھے۔ لیکن اس نے کوئی خاص توجہ ان کی تفہیف کے بھی پر مزید غور و فکر سے مندوں نہیں کی۔ اسکو میراگری کا بڑا شوق تھا جو اس کے تزوییک ایک چافن تھا جس کی بنیاد ہیولی اولی (ابتدائی مادہ) کے وجود پر تھی۔ یہ ہنرا سکے تزوییک فلاسفہ کے لئے لازم تھا اور اسکو نئی تھا کہ فیشا غور، دیقراطیس، افلاطون ارسطو

تفقید حاشیہ صفحہ گذشتہ دوسرے اشراقیں جو افلاطون کے فلسفہ کی تابعت کرتے تھے۔ اہل فہریج چو لوگ ارسطو طالیس کے فلسفہ کی طرف مائل تھے وہ تملکیں کہے جاتے تھے لورجو افلاطون کی طرف رجحان رکھتے تھے وہ صرفی تھے پاندز شریعت مغلی کو تملک اور صاحب مذہب اشراقی کو صوفی بھیجا چاہئے ۱۷ مترجم۔
لئے پہنچنے نفس کو کن چیزوں سے قوت حاصل ہوئی ہے۔ مترجم

وہ بالغ زدن کی بیان کرنے کے عامل تھے (یعنی سونا چاندی و غیرہ بناتے تھے) جملان متأمین کی تعلیم کے وہ یہ
امکان ہے اجس سر مذات خود اصلی حرکت موجود ہے۔ یہ خیال جو یقیناً علم طبیعت میں بہت مفید
ہے اسے ہوتا بشرطیکہ لوگ اس کو سمجھتے اور اسکی اور تکمیل کرتے۔

رازی کی ما بعد الطبیعت قدیم مسائل سے شروع ہوتی ہے جن کو اس کے معاصر میں
لینکس غور شد اسہا اتنی میں مانی وغیرہم سے مسوب کرتے تھے۔ اسکے نظام کا راس روپ پانچ
قدیم اصول ہے۔ فاقہ و نفس کلی، ہیولی اولی بعد مطلق اور زمان مطلق یا اذلی بقا ان اصولوں میں
ضروری شرائط عالم کے جو بالفعل موجود ہے دو دعیت ہیں۔ جزوی حصی اور اک مبوق بالمادہ ہے۔
ریبعت اور اک مادہ کی ذرع ہے) اسی مفرج جسے مختلف اشیاء، درک بعد کے وجود کو اصل سمجھتے ہیں۔
اور اکات تغیر کے ہم کو مجبور کرنے ہیں کہ زمان کو ایک شرط کی حیثیت سے مان لیں۔ جاندار چیزوں کے
وجود سے نفس کی عرفت ہوتی ہے اور یہ واقعہ کہ ان جانداروں میں سے بعض کو عقل بھی دی گئی
ہے یعنی الہی استعداد اور رکھتے ہیں جس سے صفتتوں کی تکمیل ہو سکے اور اس سے ہم ایک خالی دانا
کے وجود کو ضروری جانتے ہیں جس کی صفت نے ہر چیز کو ہمترین وضع کیا ہے۔ گوک اس نے پانچ
کیم اصول کے وجود کو مان یا تھا پھر بھی اس نے خالق کا اور خلق کائنات کے حصہ کا بھی ذکر کیا
ہے۔ سب سے پہلے ایک بیٹھا فالص روحانی نور پیدا کیا گیا تھا جو نفوس کا مواد تھا۔ نفوس بسیط
روحانی بوجہ نورانی ماہیت رکھتے ہیں۔ نوری مادہ یا عالم بالاجس سے نفوس پہنچے اترے ہیں لاس
عالم میں اس کو عقل پا خیا، نور الہی کہتے ہیں۔ نور کے بعد ظل کا مرتبہ ہے جس سے نفس حیوانی پیدا
کیا گیا ہے جو نفس ناطقہ کا نامہم ہے۔ لیکن اسی کے ساتھ مادہ بسیط روحانی روشنی کے ساتھ
پہلے ہی سے ایک مرکب صورت موجود ہے جو کہ جسم ہے۔ جس کے ظل سے چارارکان پیدا
ہو سے ہیں حرارت، برودت، یبوست، ارطوبت، ان چاروں ماہیتوں سے تمام جرام سعادی
اور ابسام ارضی بنائے گئے ہیں۔ یہ تمام عمل انس سے جاری ہے۔ کوئی وقت اسی ابتدا کا نہیں ہے
کہ نونحد خدا کبھی مuttle نہ تھا۔

یکم رازی مکملین کے اس سلسلہ کو شاید جھوٹ لگئے کہ فاعل کا کمال یہ ہے کہ وہ مرید (صاحب ارادہ) ہو اور ارادہ کی
یقینت ہے کہ فعل اور ترک فعل دونوں پر قدرت دکھتا ہو۔ اگر خدا کے ہوتے دنیا کا بن جانا واجب ہے تو علت اولیٰ کا انتظار
لام آتا ہے دعوہ دُلَّه، ہم خدا لے تعالیٰ کو مضر نہیں مانتے۔ مشکل کی کہ وہ جلانے پر بھجوئے۔ لیکن خدا ایسا ہمیں سے مقالہ مطلق
جب پڑھتے ہے کہ اور جب پڑھتے ہے نہ کہے۔ ترجمہ۔

رازی کا مجسم ہونا خود اسکے بیانات سے واضح ہوتا ہے۔ اجرام سماوی اس کے تردیک جانشک و پیسے ہی غناصر سے بنے ہوئے ہیں جیسے ارضیات (زمین کی چیزوں) اور ارضیات ہمیشہ فلکیات سے متاثر ہوتے رہتے ہیں۔

۶۔ رازی کو مناظرانہ انداز و سستوں میں قائم رکھنا تھا۔ ایک طرف تو اس نے اسلامی توحید پر اپاراد کیا جو قدقد داما (پائی خود قدم اصلیں) کیجاڑنہیں رکھ سکتی خواہ وہ نفس ہو خواہ ملہو خواہ مکان یا زمان ہوا اور دوسری طرف اس نے دہروں کے نظام پر جلد کیا جو خالق کا خاتمہ کے منکر ہیں۔ دہرات کے طریقہ کو اسلامی مصنف بلاشک کر اہمیت سے دیکھتے ہیں مگر بظاہر اس کے بھی بہت سے مانع والے موجود تھے۔ اگرچہ کہ کوئی ان میں قابل اختنانہ تھا، دہرات کے مانع دلیلے (انجمن) اول (۱) اور دوسرے (۲) میں جیسے منکرین اور تناسخ کے قائل وغیرہ ہیں لیکن ان کے مسائل کے بالکل سے میں کوئی امر شخص اور منطقہ ہم کو نہیں پہنچا۔ بہر طور دہروں کو اسکی ضرورت نہ تھی کہ موجودات کو ایک اصل کی طرف منسوب کریں جس کی اصلیت روحاں ہوا اور اوس میں تخلیق کی قدرت موجود ہو۔ اسلامی فلسفہ کو البته اسکی ضرورت تھی کہ ایسی ہی ایک اصل مانی جائے پرشطیکہ وہ تعلیمات ایمانی کی کسی حد تک تصدیق کرے۔ فلسفہ طبیعتیات اس مقصد کی ترقی کے لئے مناسب نہ تھا کیونکہ علم طبیعتیات میں زیادہ تر توجہ کثرت کی جانب ہے اور طبیعت کے مقابلہ افعوال کی طرف نہ کہ ان سب کی علت واحدہ کی طرف (علم طبیعتیات کو نظرت کی زندگانی سے زیادہ پچھی تھی پہبتدی توحید کے) یہ مقصد تجدید افلاطونی ارسطاطالی ایسی مذہب سے حاصل ہو سکتا تھا جس کے منطقی مابعد الطبيعي خیالات سے یہ کوشش کیجاتی تھی کہ کل وجود کو ایک اعلیٰ وجود کی طرف نسبت دیں یا کل اشیاء کا ایک تخلیقی اصل ہے صادر ہونا ثابت کریں۔ لیکن قبل اس نئے کہنم خیال کے اس رخ کی طرف متوجہ ہوں جو نویں صدی ہی سے ظاہر ہوتے لگا تھا ہم کو ابھی کچھ بیان اس کو کوشش کا کرنا ہے جس میں طریقہ نظرت اور تعلیمات مذہب کو ملا کے ایک فلسفہ مذہب بنانا تھا۔

۳۔ اخوان الصفا بصرہ

امیر شرق میں جہاں ہر مذہب ایک سلطنت کی چیزیت موجودہ سلطنت کے اہر پیدا کر لیتا ہے۔ ہر سیاسی فرقہ ہمیشہ ایک خاص مذہبی فرقہ کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے تاکہ کسی دو کسی طریقہ سے اسکو پیرو دمڑیاں سکیں۔ اصل اسلام میں بلاشک ایک انسان اور دوسرے انسان ہیں کوئی

امتیاز نہیں مانا گیا ہے نہ اسلام میں کوئی ذات ہے اور نہ کوئی سیاسی نسلت لیکن ملک اور تعلیم کا ہرگز پر بکار اثر ہوتا ہے۔ اور ان میں دینداری کے درجے اور علم کے مرتبے قائم ہونے لگتے ہیں جیسا کہ کسی گروہ یا فرقے میں اسکی صلاحیت ہوتی ہے۔ اس طرح سے فقیریہ مجلسیں جن کے مرتبے مختلف ہوئے ہیں اور ان میں سے سب سے اعلیٰ اور شاید اعلیٰ سے بڑھی ہوئی وہ مجلس فقیریہ حس کے ارکان صاحب اسرار سمجھے جاتے تھے۔ ان لوگوں نے فلسفہ طبیعتیات بہت کچھ جدید فلسفیات غوری حکما سے اخذ کیا تھا اور اپنے مقصد کی ترقی کے لئے (مقصد یہ تھا کہ تمدنی قوت پیدا کی جائے) ہر بیر کو جائز سمجھتے تھے جو لوگ اس اسرار میں داخل تھے ان کے لئے قرآن کی تفسیر تثیل کے پیریہ میں کی گئی تھی وہ لوگ اس اسراری مذہب کو انبیا کی طرف منسوب کرتے تھے جن کے نام تدبیم آسمانی کتابوں میں اور قرآن شریف میں بھی موجود ہیں۔ اگرچہ غیر مسلم حکما اس سب کی تھی میں تھے۔ فلسفہ کو تمدنی انسانوں کی صورت میں ڈھالا تھا۔ عقول اعلیٰ اور نفوس حکما کی نظریات میں ثوابت اور سیاروں سے منسوب تھے لیکن تمدنی ہمہات کے لئے یہی عقول و نفوس انسانوں کے جسم میں حلول کئے ہوئے تھے یہ بطور فرض نہیں کیے جانا جاتا تھا ان حلول کرنے والے عقولوں کی حیات کرنا اس مقصد سے کہ زمین پر ایک عادل سلطنت قائم ہو واجب ہے۔ یہ فرقے جو اس طریقے سے کام کرتے تھے ان کو ان علمی فرقوں سے مقابلہ کرنا ممکن ہے جو سینٹ سامن کے زمانے تک موجود تھے۔ اور پھر ویسے ہی انتقام پچھلی صدی میں واقع ہوئے۔ اور یہ فرقے ایسے ہمکوں میں پیدا ہونے لگے جہاں خیال کی آزادی روک دی گئی تھی۔

نوں صدی کے نصف آخر میں عبد اللہ بن مسیون نے جو کہ آئی فرقہ کا سرگردہ تھا۔ اسی ہی ایک تحریک پیدا کی۔ وہ ایک ایرانی کھالی تھا جس نے حکماء طبیعتیں کے مدرسے میں تعلیم پا لی تھی اس نے اپنی قابلیت سے مومنین اور آزاد خیال فرقوں سے مل کے اتحاد قائم کیا۔ اس اتحاد کا مقصد یہ تھا کہ عباسی خلافت است دی جائے۔ ایک گروہ میں تو عبد اللہ بن مسیون ساحر تھا اور دوسرے گروہ میں ایک دیندار درویش اور ایک دانان حکیم تھا۔ اس نے سفید زمگ کائنات اختر کیا تھا کیونکہ اسکا نام ہب خالص فورانیت رکھتا تھا اور اس فورانیت میں نفس انسانی بعد دنیا وی سرگردانیوں کے داخل ہو گا۔ یہ فرقہ نہیں تلقین کئے گئے تھے کہ جسم اور جسمانیات سے نفرت کیجائے

مادہ کی طرف انتہا نہ کیا جائے۔ مال و اسباب میں کل تحدیں جو آپس میں ایک دوسرے کے بھائی تھے سب شرک ہوں اور اپنے آپ کو بالکل اس اتحاد کے پسروں کر دیں اور اپنے سرداروں کی وفاداری اور اطاعت کریں خواہ اس میں جان ہی کیوں نہ جائے۔ اس مجلس کے مارچ تھے۔ ایسی ہی مارچ جو ترتیب وجود میں ہے یعنی خدا، عقل، نفس، مکان اور زمان۔ وہ سمجھتے تھے کہ وحی الہی کا انہوں تاریخ میں ہوا ہے اور انہی قوت (اتحادی) کے دستور العمل ہیں۔

۲۔ خاص مقامات کرایوں کی تحریک کے بصرہ اور کوفہ تھے دسویں صدی کے نصف آخر میں بصرہ ایک چھوٹی مجلس کا مستقر تھا جس کے اتحاد کے چار درجے تھے۔ ہم کو پورے یقین کے ساتھ معلوم نہیں ہے کہ یہ برادران اتحادی اپنے اتحاد کی اس مشائی تنظیم میں کس حد تک کامیاب ہوئے۔ پہلے درجے میں نوجوان پندرہ سے تیس برس تک کے سن کے لوگ تھے جن کے نفوس طبعی طریقہ سے ترقی کر رہے تھے۔ چاہئے کہ یہ لپنے استادوں کی پوری ایام تھے کہ اسی طبقہ میں تیس سے چالیس برس تک تک لوگ تھے۔ ان کو زندگی و حکمت سکھانی جاتی تھی اور اشیائی علم سے اشیا کے آگاہ کرنے جاتے تھے۔ تیسے درجے میں چھوٹے سے بچا س برس تک کے لوگ تھے۔ اس عمر میں قانونِ الہی اور موجودات کی حقیقت انسان پر چھلنے لگتی ہے کیونکہ انبیاء (علیہم السلام) اسی سن میں بیوٹ ہوئے ہیں۔ سب سے اعلیٰ درجہ ان لوگوں کا تھا جن کی عمر بچا س برس سے تجاوز کر گئی تھی۔ ایسے شخص کو حقیقت اشیا کو یہ آنکھ سے نظر آنے لگتی ہے وہ مثل پاک فرشتوں کے ہے۔ یہ لوگ فطرت اور مذہب اور شریعت سے بالا تر ہیں۔

اس اخوت برادری کی یادگار ایک کتاب جو شل علوم انسائیکلو پڈیا کے ہے جو اس زمانے میں متداول تھے ہم تک پہنچی ہے اس میں انکاون (رشايد در اصل بچا س ہوں) رسالے ہیں جن کے مضامین ایسے مختلف ماہیت کے ہیں کہ شارح اور مولف کسی طور سے انکے مرتب اور مدون کرنے میں کامیاب نہ ہو سکے۔ عموماً اس دائرة العلوم میں ایک انتہائی عقلی مذہب کا پتہ چلتا ہے جس کی بناء علوم طبعی پر ہے۔ لہذا اس کے اعقب میں بیانیت ہے اس تایف کا آغاز ریاضی کے مضامین سے کیا گیا ہے۔ اعداد اور حروف سے بحث کی گئی ہے اس کے بعد منطق اور طبیعتیات پڑتی ہے۔ ہر شے نفس اور اس کے قوی کی طرف منسوب کی گئی ہے۔ الہبریت کا علم حاصل کرنے کے لئے اہل اسرار اور کاہنوں کی روشن افتخار کی گئی ہے۔

کامل انہیں ایک مظلوم فرقے کے عقائد کا ہے۔ اور سیاست کی جھلک جا بجا نظر آ جاتی ہے ہم و بختے ہیں کہ کچھ نہ کچھ مصائب اور تنازع کا مضمون ہے۔ اس دائرۃ العلوم کے لئے وائے یا ان کے سلف پر تسلیم ہوا ہے اور انہوں نے کسی ایسا پریبسر کی ہے اور صبر و تحمل کا موقعہ کیا ہے۔ اس روشنی فلسفہ سے اطمینان یا نجات ان کا مقصود اصلی ہے: ان کا مذہب ہے تادم مرگ و فاکنار (مرتے مرتے و فادار ہونا) اسی مطلب کو اس طرح ادا کیا ہے: چہاد اکبر ہے کہ پرادر مومن کے لئے برادر مومن جان سے بھی دریغ نہ کرے۔ زندگی ایک حجج ہے اسی دنیا کے اندر۔ اب اپنے کے نگہ میں حج بیت اللہ گزیا ایک متشتمل ہے جو لوگ مالدار میں چاہئے کہ وہ مال سے دوسروں کی مدد کریں جو لوگ صاحب جان عقل ہیں ان کو لازم ہے کہ دوسروں کو علم سے پہرا و رکریں۔ لیکن علم جس طور سے اس دائرۃ العلوم میں اسکا بیان ہے وہ غالباً انھیں لوگوں کے لئے محفوظاً تھا جو مظہم اسرار تھے۔

بہر طور پر مانتا چاہئے کہ بعض کے اخوان الصفا صبر و سکوت کے ساتھ عمر ببر کرتے رہے اور یہی حال انہی جماعت کے ایک شعبہ کا تھا جو بنداد میں تھا۔ اخوان الصفا کا اعلان کرامی مذہب کے اشخاص کے ساتھ دیسا ہی کچھ تھا جیسے صلح پسند فرقہ اصحاب طباعی (Baptists) کو شورش پسند فرقہ منکراحمد طباعی اطفال (Anabaptists) کے ساتھ ہے نہ کامرشد جان پا شنده لیڈن تھا جو شاہ سیون (King of Sion) کے لقب سے مشہور تھا۔

اسماں مذکورہ ذیل اخوان الصفا کے بعض اراکین کے ہیں یہ اصحاب دائرۃ العلوم کی تایف میں شرکیے تھے:-

(۱) ابو سیمان محمد بن شیرالبسی جو المقدسی کے نام سے مشہور تھا۔

(۲) ابو الحسن علی بن ہارون الزند جانی۔

(۳) محمد ابن احمد النہرا جو ریاضی زید ابن رفیع۔

جس زمانے میں اخوان الصفا کے ارکان اپنی کوششوں میں مصروف تھے یہ وہ زمانہ تھا جبکہ خلافت بنداد دیباوی قوت سے مغلوب ہو گئی تھی اور اپسرا کی شیعی خاندان مسلط تھا۔ جو آل بویہ کے نام سے مشہور ہیں۔ غالباً یہ زمانہ ایک دائرۃ العلوم کی اشاعت کے لئے مناسب تھا جبکہ شیعی اور معتزلی عقائد مع تائج فلسفہ ایک مجموعہ میں مدون کئے گئے تھے۔

اخوان الصفا خود عقلی مذہب پر ہونے کا اعتراض کرتے ہیں۔ ان کا فشار یہ تھا کہ

تمام اقوام اور مذاہب کی حکمت جمع کی جائے۔ فوچ اور ابر ایمیم۔ سقراط اور افلاطون کی تردد تشریف، اور یسوع مسیح (صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖہ وَسَلَّمَ) اور علیؑ یہ سب ان کے انبیاء اور اولیاء ہیں سقراط اور یسوع اور حواری فرزندان کی طرح واجب التغظیم ہیں یہ شہدا ہیں ان کا عقلی مذہب اور شریعت ظاہری عوامِ انسان کی طبقے پرست خوب ہے۔ یہ دو ہے ضعیف اور بیمار نفوس کے لئے گھری فلسفیات تدقیق ایسے عقول کے لئے ہے جن کی عقل قوی ہے۔ اگرچہ بدن کو موت عارض ہوتی ہے۔ موت سے مراد ہے پیدا ہونا عالم ارواح میں۔ یہ وہ لوگ ہیں جو اس ارضی حیات میں فلسفیات معاخذہ و حکم کے ذریعہ سے اپنہانہ غنو وگی اور احمقانہ نہیں سے چونک جاتے ہیں یہ مسئلہ بذریعہ قصوں اور فتاویں کے جو متاخرین پونان سے یا یہود اور نصاریٰ یا مجوہ یوں یا ہندوؤں سے مأخوذه ہے بار بار دہرا یا گیا ہے پتھر کی بیکری بیڑا جو دلوں میں نقش کر دیا گیا ہے۔ اس دنیا کی ہر گزدر نے والی شے ایک علامت باطن کی ہے۔ اثباتی مذہب کے پرائی پر اور غیر مقابلہ آئیز رائے پر وحاظی فلسفہ کی عمارت تعمیر کی گئی ہے جس میں کمال علوم اور کوششیں انسان کی جہاں تک وہ اخوان الصفا کی نظر میں پہنچ سکیں فراہم کردی گئی ہیں۔ ان کی حکمت کا مقصد یہ تھا کہ ذات الہی سے مشابہت پیدا کی جائے جس حد تک انسان کے لئے ممکن ہو۔

اس نظام میں منہجی میلانات اخوان الصفا کے پرائی خنماں میں رکھے گئے ہیں اور اسکے وجوہ بالکل واضح ہیں۔ مگر ان کا استفادہ اخباتی تقاضی مذہب اور ظاہری معاشرت بغیر کسی تکلف کے تھا بمنظورہ انسان و حیوان میں صاف صاف بیان کر دیا گیا ہے جس میں مجازی (تشبیہ و استعانہ) بیاس حیوانات کی زبانیں جو کچھ کہوا رہا ہے وہ اگر صاف عبارت میں کسی انسان کی زبان سے نہ آ جائے تو بلا شک قابل گرفت ہو۔

۳۔ اتحابی طرز اس مجموعہ کنظام کا جس میں کوئی ترتیب تقسیم کی موجود نہیں اس سے پہنچل ہے کہ اخوان الصفا کے فلسفہ کا مسلسل بیان ہو سکے۔ مگر بہات سائل میں اگرچہ زیادہ ربط نہیں ہے ضرور ہے کہ بیان فی الجملہ ترتیب وار بیان ہو۔

ذہنی افعال انسان کے اس دارجۃ العلوم کے موافق دو قسموں میں منقسم ہیں صنعت اور علم۔ علم وہ صورت معلوم کی ہے نفس عاقل میں یا اعلیٰ اور لطیف اور ضریب عقلی طور وجود کا جس کا تحقیق جوہر خارج یا جسم میں ہوا ہے۔ صنعت وہ صورت ہے جو صنایع کے ذہن سے نکل کے

مادے میں خلپور کرتی ہے۔ علم شاگرد کے نفس میں بالقوہ موجود ہے۔ اس تاد کی تعلیمی کوشش سے وہ صرف بالفعل ہو جاتا ہے۔ اس تاد کے ذہن میں علم بالفعل رہتا ہے۔ مگر اس تاد اول کے ذہن میں ہیں لیکن آیا، اخوان الصفا یہ حواب دیتے ہیں کہ اس نے علم کو اپنے ذاتی خوض و فکر سے حاصل کیا۔ لیکن ماہرین الہیات کے زدیک بذریعہ نور رسالت کے حاصل ہوا۔ ولیکن ہمارے زدیک مختلف طریقے اور وسیلے میں جن سے اکتساب علم ممکن ہے۔ چونکہ نفس عوالم اجسام اور اذہان کے وسط میں ہے لہذا اسکے لئے تین سرچشمے اکتساب علوم کے کھلے ہوئے ہیں۔ بذریعہ وسوس کے نفس کو ایسی چیزوں سے آگاہی ہوتی ہے جو اسکے مرتبے سے برتر ہیں۔ اور بالآخر خود اپنی ذات سے آگاہی ہوتی ہے تعقل یا ذہب سے برآمدستی قائم۔ ان جملہ اذاع علم میں سے یقینی علم اپنی ذات کا ہے اور یہ سب پر قابلِ ترجیح ہے جب انسانی علم اس کے آنکھ جانا پڑتا ہے تو وہ اپنے آپ کو متعدد طریقوں سے گمراہوایا ہے۔ پس چاہئے کہ اول ہی اول ایسے دقیق مسائلِ عقول آرائی نہ کریے جیسے حدوثِ قادر عالم بلکہ ابتدائی مضامین اس کے زیادہ سہل ہوں۔ اور صرف ترک دنیا اور زہد و درع سے نفس کا پہ تدریج اور کی جانب صعود کر کے خالص صرفت وجود اعلیٰ راستہ جل شانہ بنا کی حاصل کر سکتا ہے۔

۵۔ بعد دنیاوی تعلیم صرف ونحو اور شعر اور تاریخ کے اعتقادیات کی تسلیم کے بعد فلسفہ کی قیمت شروع کرنا پاہنے اپنے اس کوئی شعبہ ریاضتی کا سیکھنا چاہئے اس موقع پر ہر چیز جدید فیضاً خور سی اور مبتداً طریقہ پر تکمیل کیوں ہے۔ نہ صرف اعداد بلکہ حروف ایجاد بھی طفلاً انشغال میں کام میں لائے گئے ہیں۔ اخوان الصفا کے لئے حسن التفاوت سے یہ بہت ہی مناسب تھا کہ عربی ابجی میں (۲۸) حروف ہوں یعنی ۷ حروف کے ہوئے ۲۱ ہے۔ تمام علوم میں اس کے عوض کہ عملی اور واقعی نکات سے چلیں۔ اخوان الصفا پہنچے وہی اور خیالی امور سے ابتداء کرتے ہیں

لہ (سات چوک اٹھائیں) یعنی حسن التفاوت نہیں ہے بلکہ وضوح کو اس میں داخل ہے کہ ابجی میں ۹ حرف۔ ابجی رہو و رجھ ط اکائیوں کے لئے اور نو حرف جی کی لہ من سع ف ص دہائیوں کے لئے اور نو حرف ق ر ش ت ش خ ذ فظ سیکڑوں کے لئے اور اٹھائی مسوائیں یعنی حرف آخر غ هزار کے لئے رکھا گیا ہے اس طرح آحد عشرات آلات بورت سب ابجیں موجود ہیں۔ ۱۲۔ مترجم۔

جس طرح سے علم حصر و نحو میں تفہیمات یا قیاس سے اور اضافات عدویہ سے۔ انکی ارتھمیٹک (ارثماطیقی) میں عدو سے جو تفہیت عد بحث ہنس کی ہے بلکہ اعداد کے معانی اور تعمیرات سے صرف بحث ہنس لائے میں۔ آثار عالم میں شمار و اعداد کے طور پر کسی مناسب طریقہ سے تحقیق نہیں کی گئی ہے بلکہ اشیاء عالم کی توضیح خودی برپنار اعداد کی کمی ہے۔ نظرِ اعداد حکمت الہی ہے اور یہ اشیاء سے بالا ہے۔ کیونکہ اشیاء اعداد کے نوٹے پر بنائے گئے ہیں اصل مطلق تمام موجودات اور معقولات کی ایک (عدد) ہے۔ علم اعداد فلسفہ کی ابتداء اوس طا اور انتہا ہے جیو مطرب (علم ہندس) مع اپنے اشکال کے جن کو آنکھ دیکھ سکتی ہے صرف اس لئے مفید ہیں کہ جتندی سہولت کے سمجھے سکے لیکن صرف ارثماطیقی (علم حساب نظری) ہی سچا اور ظالص علم ہے اور جو مطربی بھی دو قسموں میں قم ہے محسوس ہو جائیں خلوق اس طرح اور محیمات سے بحث کرتے ہیں اور معقول یا ردحالی صورت جس میں ابعاد یا خواص اشیاء سے بحث کرتے ہیں مثلًا طول عرض عمق سے۔ غرض وغایت ارثماطیقی اور جیو مطربی دونوں کی یہ ہے کہ نفس کو محصورات سے روحانیات کی جانب لے جائیں۔

سب سے پہلے وہ ہم کو کو اکب اور ستاروں پر نظر کرنے کی ہدایت کرتے ہیں۔ اس دائرۃ العلوم سے ہم کو تلمذ نجم (علم احکام و نحو) عیاٹ کرتے ہیں اور اس کے سوا ان سے اور کیا تو قع ہو سکتی تھی۔ وہ ہم کو عجائب و غرائب اور ہامہ کی تعلیم دیتے ہیں ان کے اکثر بیانات میں تناقض بھی موجود ہے۔ این جملہ بیانات میں رہ اعتماد غالب ہے کہ کو اکب ہم کو صرف آئندہ واقعات ہی کی خبر نہیں دیتے بلکہ تمام حادث جو نلک قدر کے نیچے واقع ہوتے ہیں وہ سب کو اکب کے اثرات میں خوش قسمتی اور بد قسمتی دونوں کا وقوع مشتری کے اثر سے ہوتا ہے۔ ذہرہ اور آفتاب خوش نصیبی کے باعث ہوتے ہیں اور بد قسمتی زحل کی طرف سے اور بھی مریخ و ماہتاب کی طرف سے کبھی آتی ہے۔ عطارد سے کبھی بجلانی ہوتی ہے کبھی براہی۔ عطارد والک ہے تعلیم اور علوم کا۔ ہم علم کے لئے اسی کے لمنون ہیں جس میں نیک و بد و دنوں ہیں اسی طرح اور سیارات بھی خاص اثرات رکھتے ہیں اور انسان اپنی زندگی میں اگر وہ قبل از وقت اٹھاؤ لیا جائے تو وہ یکے بعد دیگرے کل اجرام سماوی سے متاثر ہوتا ہے۔ قمر سے اسکے بعد نہ کاشتہ و نہ ہوتا ہے اور عطارد والے کے ذہن کو بناتا ہے اسکے بعد وہ ذہرہ کے زیر اثر ہوتا ہے۔ آفتاب سے اس کو خاندان دولت اور حکومت ملتی ہے۔ مریخ شیاعت اور شرافت فخر سمجھتا ہے۔ اس کے بعد زیر پدایت مشتری ہے انسان بذریعہ عبادات عالم بالا کی خفر کی تیاری کرتا ہے اور اسکو زحل کے تحت اثر آرام ملتا ہے۔ اکثر انسانوں کی زندگی و فانیہ کری یا بعض وجوہ سے دہ طبیعی قوی

کی تحریک کا موقع نہیں پاتے۔ بعض خلل واقع ہو جاتے ہیں۔ خدا نے تعالیٰ اپنی رحمت سے اپنے انبیاء (علیہم السلام) کو بھیج دیتا ہے تاکہ وہ انکی تعلیم سے تھوڑی ہی مدت میں باوصاف نامساعدت حالات تحریک حاصل کر لیتے ہیں۔

۶۔ بوجب اس دائرۃ العلوم کے منطق کو نسبت ہے ریاضیات سے۔ واقعی جس طرح ریاضی محسوس سے معقول کی طرف لے جاتی ہے اسی طرح منطق بھی طبیعتیات اور ما بعد الطبیعتیات کے وسط میں واقع ہے۔ طبیعتیات میں ہم کو اجسام سے کام کرتا ہے۔ ما بعد الطبیعتیات میں خالص ارواح (مجروات) سے مگر منطق مجروات کے تصور سے بحث کرتی ہے اور اجسام کا استحضار بھی ہمارے نفس میں کرتی ہے۔ تاہم باعتبار مرتبہ کے منطق کتر ہے ریاضی سے کیونکہ موضوع ریاضیات کا حض اوسط نہیں ہے بلکہ اس کا جوہر خیال کیا جاتا ہے۔ درحال یہ منطق کو صرف صور نفسیہ سے قلع ہے جو کہ بدن اور ذہن کے اوسط کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اشیا کی تنظیم پر یہ اعداد کے ہوتی ہے مگر یہارے استھانات اور تصورات کی تنظیم اشیاء سے بھی ہوتی ہے۔

منطقی بیانات انوان الصفا کے فروریوس (مصنف ایسا غوجی) کے مقدمہ سے شروع ہوتے ہیں اور غاطینوریاں (مقولات عشر) اور اینیاں بحث الفاظ سے اور انالوطوقیار طالباں کی بحث تصورات اور تصدیقات سے اس بیان میں کوئی جدت نہیں ہے اور اگر سے تو بہت ہی کم فروریوس کے کلیات خمسہ کے ساتھ چھٹے یعنی شخص کو شامل کیا ہے بلا شک ترتیب کے پورا کرنے کے لئے ان میں سے تین ہیں نوع شخص کو معروضی صفات کہا ہے اور تین فصل خاصہ عرض کو انتزاعی یا اور اکی صفات کہا ہے۔ غاطینوریاں معاہدہ جنسیہ ہیں جن میں اول جوہر ہے باقی تین اسکے اغراض ہیں۔ تصورات کے کل نظام کی تحریک اسے کی گئی ہے لیکن سولہ تقریب کے تین اور منطقی طریقے استعمال ہیں ہیں، تخلیل تعریف اور استخراج مبتدیوں کے لئے مفید ہے۔ کیونکہ شخص کا علم بھی داخل ہے۔ اس سے زیادہ دلیق وہ ہے جو روحاںیات کو واضح کرتا ہے تعریف اور استخراج میں۔ تعریف (اصد) سنے نوع کی ماہیت کا علم حاصل ہوتا ہے اور استخراج سے جنس کی حقیقت کھلتی ہے۔ جو اس ہم کو وجود اشیاء سے آگاہ کرتے ہیں لیکن تاب (فکر) سے اشیاء کی اصلیت کا پتا چلتا ہے۔ جو اس کے ذریعہ سے جو آگاہ ہی ہم کو حاصل ہوتی ہے وہ بہت ہی کم ہے مثلاً حروفت ایک کے۔ زیادہ تراہم اصول عقلیات ہیں جیسے الفاظ معانی رکھتے ہیں نہ کہ حروف۔ لیکن سب عمدہ علم قضایا یہیں ہے جو اصول مذکورہ سے نکالے جائے ہیں اور جن کو انسان

کا ذہن خاص رائے کے لئے بذات خواخذ کرتا ہے بمقابلہ اس علم کے جو فطرت نے یا وحی الہی نے ہر کم کو عطا کیا ہے۔

۷۔ خدا کے بعد سب سے اعلیٰ وجود جو تمام تفرقی اور تقابل سے بالاتر ہے مادیت اور روحاں سے ممتاز محلِ عالم کی سلسلہ صدور ہے۔ اگر کبھی کبھی خلق کا ذکر آیا ہے تو وہ حسب مطلق الہیات ہے ترتیب صدور کی حسبیل ہے:-

(۱) روح تکونی (ناؤس یعنی عقل)

(۲) نفس متغیر نفس کلی یا نفس عالم

(۳) ہیوی اولی -

(۴) طبیعت عالمہ جو ایک قوت ہے نفس عالم کی -

(۵) جسم مطلق جسکو ہیوی ثانیہ جسی کہتے ہیں -

(۶) عالم افلاک (ڈاگر آسمان)

(۷) ظلک قمر کے ماتحت عنابر اربعہ -

(۸) موالید شش معدنیات نباتات و حیوانات جو کہ مرکبات ہیں عناصر مذکورہ کے۔ یہ آٹھ جو ہر ہیں مع خدا کے جو کہ واحد مطلق ہے جو ہر چیز میں ہے اور ہر چیز کے ساتھ ہے۔ یہ سب وجودِ اصل کے سلسلہ کی تکمیل کرتے ہیں اور یہ تو ہوئے جو کہ مطابق فو آحاد کے ہیں۔

روح و نفس و اصل مادہ و طبیعت یہ سب بسیط ہیں لیکن جسم سے ہم مرکبات کی مملکت میں داخل ہو جاتے ہیں۔ اس محل میں ہر چیز ہیوی اور صورت سے مربوب ہے۔ یا زاید اصل تسلیم کو ماچی یہ ہر اور عرض ہے۔ اول جو مادہ اور صورت ہیں اول اعراض خاصے مکان حرکت اور زمان ہیں ان کے ساتھ حسب رائے اخوان الصفا فتحہ (سر) اور دور کو ملائیں اپنا چاہئے، مادہ ایک ہی ہے کل کثرت اور اختلاف صورت سے پیدا ہوتے ہیں۔ جو ہر قائم بالذات مادی صورت کہنا چاہئے اور عرض کو کامل روحاںی صورت کہنا چاہئے۔ دارثۃ العلم میں ان نکتوں کی کوئی توضیح نہیں ہے ہر صورت میں جو ہریت کو کلی میں دیکھنا چاہئے نہ کہ جزئی ایس اور صورت مقدم ہے مادہ پر صورت جو ہری شل ایک عفرت کے ہے جو مادیات کی مملکت میں فلسفی کو زیادہ تقدیم کرنے سے دھمکا کے روکتا ہے۔ صورتیں زبردست حکام کی طرح عالم سفلی یعنی مادیات میں پڑی پھری میں کوئی انکار نہ کرنے والا نہیں ہے۔ اسکا کوئی سراغ نہیں مل سکتا کہ مادہ اور صورت میں کیا اندر ولی تعلق ہے

نہ صرف تعلق ہیں بلکہ حقیقت میں بھی ایک دوسرے سے الگ رہتا ہے۔ بیان مذکورہ سے ایک تصور فطرت کے افسانہ کا ہو سکتا ہے جس طرح اخوان الصفا کی رائے میں تھا۔ یہ لوگ دوسوں صدی کے ڈارون کے مذهب کے اشخاص بیان کئے گئے ہیں لیکن اس تبیین سے زیادہ کوئی تبیین غیر مناسب نہ ہوگی۔ یہی سچ ہے کہ مختلف اقایمہ فطرت کے اس دائرۃ العلوم کے اعتبار سے ایک صعودی سلسلہ میں مانے گئے ہیں لیکن تعلق جسمانی نہیں پایا جاتا بلکہ جو ہر نفس کی ماہیت ہری اس کی مقتضی ہوئی۔ صورت ایک رمزی طریقہ سے اونی سے اعلیٰ کی طرف اور بالعکس صعود اور اوززوں کرتی ہے۔ نہ کہ قوانین ملکوں کے موافق اور خارجی احوال کے ساتھ موافق پیدا کرنے کے لئے کوئی کا اثر تجویز کیا گیا ہے اور انسان کے باب میں کم از کم اس کے علی اور تظری الطوارکار فرمائے ہیں۔ ارتقاء کا بیان زمانہ جدید کے اعتبار سے اخوان الصفا کی عقل ہے بہت دور تھا۔ مثلاً وہ باصرار تکہتے ہیں کہ گھوڑے اور ہاتھی کو زیادہ مشاہدہ انسان سے ہے پہ نسبت لنگور کے اگرچہ بدین مشاہدہ زیادہ ہے ملکوں میں۔ فی الواقع ان کے نظام میں بدن کا مالک دوسرے درجے پر کراویا گیا ہے۔ بدن کی موت کو نفس کی پیدائش کہا ہے۔ فقر خدا اپنے لئے بدن کو پیدا کر لیتا ہے۔

۸۔ اخوان الصفا کی تعلیمہ فطرت کے متعلق تفاسیات میں بالکل غرق ہو گئی ہے جو کہ نفس انسان پر مزید توجہ کرنا چاہئے۔ یہ کو ماکمل کائنات کا مرکز ہے اور جس طرح عالم ایک بڑا سا آدمی را انسان بھیرتا ہے اسی طرح انسان ایک چھوٹا سا عالم (عالم صغير) ہے۔

نفس انسانی نفس عالم سے پیدا ہوئی ہے اور فتوس تمام انسانوں کے مجموعی طریقہ سے مطلق انسان یادوں انسانیت کے جا سکتے ہیں۔ ہر طور پر شخصی نفس مادہ میں شامل ہے اور رفتہ رفتہ یہ مادہ نفسی روح ہو جاتا ہے۔ اس انجام کے حامل کرنے کے لئے اس میں اکثر صدایں یا قویں ہیں۔ اور ان میں سے قوت ملاش سمجھے گردہ ہے کیونکہ علم ہی نفس کی حیات ہے۔

بچہ کا نفس ابتداء میں مثل سفید تختہ کی گند کے ہے جو کچھ جو اس پہنچاتے ہیں پہلے ان کا احضار ہوتا ہے پھر اس پر نکر ہوتی ہے اور سب کے بعد خزانہ (خیال) میں محفوظ ہو جاتا ہے۔ یہ قویں مقدم اور او سط اور سوراخ میں بہتر ترتیب واقع ہیں۔ بذریعہ قوت ناطق اور فین تحریر کے جس سے تعداد مشاعر باطنی کی پانچ ہو جاتی ہے جو قداد مطابق حواس ظاہری کی قعداد کے ہے جو چیزیں عند الذہن حاضر ہوتی ہیں ان کا تحقق یا شعور حامل ہوتا ہے۔

حوالہ خارجی میں سامنہ کو باصرہ پر ترجیح ہے۔ کیونکہ آنکھ آن واحد کی تابع ہے جو کچھ اس آن میں حاضر ہو اسی سے کام رکھتی ہے۔ لیکن سامنہ کو گذشتہ کا بھی فہم ہوتا ہے اور افلاک کے نغمہ کی لئے کوچھ اپناتھی ہے۔ سامنہ اور باصرہ دونوں مل کے عقلی حس میں جن کا اثر لاتا تھا ہی مدت تک قائم رہتا ہے۔

چونکہ انسان حوالہ خارجی میں دوسرے چیزوں کے ساتھ شرک ہے نوع انسانی کی خصوصیت فکر اور نطق اور فعل پر محض ہے۔ عقل حسن و قبح پر حکم لگاتی ہے اور اسی حکم لگانے پر ارادہ کا تعین ہوتا ہے۔ (یعنی کیا کیا کیا جائے اور کیا نہ کیا جائے)۔ لیکن خصوصیت کے ساتھ جو افہام و فہیم مطالب کی زبان کے ذریعہ سے ہوتی ہے اپر نفس کی حیات علمی کا انخصار ہے جو تصور کسی زبان میں ادا نہیں ہو سکتا وہ تعقل کے قابل نہیں ہے۔ لفظ تعقل کا بدن ہے۔ تعقل مطلق بالذات موجود نہیں ہو سکتا۔

تصور اور عبارت کا تعلق اخوان الصفا کے دوسرے آراء کے ساتھ کیوں نہیں موقوفت کر سکتا ہے۔ اس کا لاحظہ اشکال سے خالی نہیں۔

۹۔ مرتبہ اعلیٰ پر پہنچ کے اخوان الصفا کی تعلیم فلسفہ مذہب ہو جاتی ہے۔ اُس کا مقصد ہے کہ علم اور حیات فلسفہ اور ایمان میں مصالحت پیدا ہو سکے۔ ان معاملات میں انسان بہت اختلاف رکھتے ہیں۔ انسان عامی خدا کی جسمانی عبادت چاہتا ہے۔ لیکن جس نسبت سے کچیوں اور نباتات کے فقوس عام انسان کی نفس سے پست مرتبہ پرہیز اسی طرح عام انسان کی نفس سے بالآخر حکماً اور انبیاء کے فقوس میں جو پاک فرشتوں کے ہم نہیں ہیں۔ اعلیٰ مرتبوں پر نفس عامیانہ مذہب اور اسکے حصی مفہومات اور رسم و رواج سے بالآخر ہو جاتا ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ عیسیٰ پیغمبر اور مجوسی عقائد اخوان الصفا کے نزدیک کامل ترینی امکشافات تھے۔ وہ کہتے تھے کہ ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وآلہ ایسی قوم میں مبسوٹ ہوئے تھے جو نافایتہ تھی اس قوم کے لوگ اکثر صوراً میں رہتے تھے ان کو اس کائنات کی خوبیوں کا علم نہ تھا۔

لہ می صرف کا دہم ہے۔ اخوان الصفا مسلمان بھائی تھے البترہ ترک اور تجریدی کی طرف میلان رکھتے تھے۔ صرف کے دعوے سے بادیں عظلاً تابل سماعت نہیں ہیں۔ باوصاف دعویٰ فلسفیت تعصب کی شعایر ہر مقام پر دکھائی دیتی ہیں۔ اور طعن اور تعریف سے خالی نہیں۔ ۱۲۔ مترجم

اور نہ آخرت کی روحاں پر کو سمجھ سکتے تھے۔ قرآن مجید کے بیانات جو ایسی قوم کے مناسب حال تھے چاہئے کہ جو لوگ علم و عقل لکھتے ہوں نفس مطلب یعنی روحانیت کا اور اک کریں۔

مگر اصل حقیقت دوسری قوتوں کے مذاہب میں بھی صاف صاف نہیں کہی گئی ہے۔

ان سب سے بالاتر عقلی مذهب ہے جس کو اخوان الصفا مابعد الطیبیات سے نکالنا پاہتے تھے۔

لبین خدا اور اس کے اول مخلوق نفس تکونی کے بطور ایک مفرد ضم کے الہی قانون کا نامہ زنا موس، حاصل ہے۔ قانون کا نامہ ہر چیز پر حادی ہے۔ یہ حکیمانہ انتظام خدا کے تعالیٰ کا لمحہ ہے اور کسی سے برائی نہیں کرنا چاہتا۔ خدا کے غضب کا اعتقاد دوزخ کا عقاب اور جو کچھ اس کے مثل ہے وہ اخوان الصفا کے زدیک غیر معقول ہے یہ اعتقاد نفس کو ضرر پہنچانا ہے۔ جاہل گناہ مختار نفس کے لئے اسی زندگی میں دوزخ ہے اور خاص اسی کے بدن میں۔ حضرت سے مراد ہے نفس کا بدن سے جدا ہونا۔ اور قیامت کی بزری نفس عالم کا عالم تھے جدا ہو کے خدا میں مل جائیں ہے۔ خدا کی طرف رجوع کرنا کل مذاہب میں ہے۔

۱۰۔ اخلاقی نظام اخوان الصفا، کاریافت یا زبردست و روح اور روحانیت کے طریقہ پر ہے۔ اور یہاں سے بھی ان کی انتقامی عقلیت ظاہر ہوتی ہے۔ اس اخلاق میں انسان جب اپنی فطرت کے مطابق عمل کرتا ہے تو وہ حق پر ہوتا ہے قابل مرح آزادانہ فعل ہے۔ نفس کے قابل قدر وہ افعال ہیں جو عقل کے مطابق صادر ہوتے ہیں اور بالآخر خدا کی ناموس کی متابعت کا یہ انعام ہے کہ انسان فردوس میں دنلگ اعلیٰ میں پہنچا دیا جائے۔ مگر یہ ایسی صورت میں ممکن ہے جبکہ اعلیٰ کا شوق رکھتا ہو۔ سب سے اعلیٰ نیکی محبت ہے جو وصال کی طالب ہے یعنی مشوشوں اول کے وصال کی اور جس کا ظہور اسی عالم میں ہوتا ہے جو اس کو نہ سبی فرضیہ سمجھ کے جملہ مخلوقات کے مقابلہ میں صبر و تحمل سے کام لے۔ اس محبت کا نتیجہ اسی دنیا میں نفس کی سلامت پسندی، آزاد فرشتی اور صلح کل ہے ایسا ہی شخص آخرت میں سرمدی فور میں داخل ہو کے فوز عظیم حاصل کرتا ہے۔

اس میں ہم کو کچھ شک نہ کرنا چاہتے کہ بدن کا کرتہ باالکل گھٹا دیا گیا ہے ہمارا اصل جہر نفس ہے اور ہمارا مقصد اعلیٰ اس حیات سے یہ ہونا چاہئے کہ سفر اڑاکی طرح زندگی بس کریں عقل پر فدا ہوں اور مسیح کے ساتھ ناموس محبت پر جان دریں۔ البتہ بدن کی بھی مراعات واجب ہے تاکہ

لئے یہاں بھی صنف نے وحکو کا کھایا۔ اخوان الصفا مدل الہی کے قابل وہ ثواب اور عقاب دونوں کے قابل تھے مثلاً اور مسلمانوں کے عہدات خردی کو غیر معقول کہنا نامعلوم ہے ماشا کہ اخوان الصفا عقاب کے منکر ہوں صنف کو چاہئے تعکارہ ادا کا قول لکھ رہا تبا غیر مسلکے معرفت کا دعویٰ ہے بنیاد پر ۲۴۳

تفسی کو کتاب کمال کے لئے فراغ بالی حاصل ہو۔ اس اعتبار سے اخوان الصفا نے ایک کامل مثال فطرت انسان کی تجویز کی جس میں مختلف اقوام کی خصوصیتیں مترادفی گئی تھیں۔ انسان فرما حمل چاہئے کہ مشرقی ایران کی نسل سے عربی دین رکھتا ہو عربوں کی سی سرعت ہم ہو۔ چال چپن میں مسیح کے پیروں کا ساٹھ ہو۔ خاقہ میں اور زہد و ورع میں مثل شامی درویشوں (ابوالوں) کے ہوں۔ اہل یونان کی طرح علوم سے باخبر ہوں اہل ہندو کی طرح کشف اسرار پر قدرت رکھتا ہو اور بالآخر خصوصیت کے ساتھ کمل روحانی زندگی صونی کی سی ہو۔

۱۱۔ اس طرح علم اور نہب میں مصالحت پیدا کرنے سے کوئی بھی رضا مند نہ ہوا متكلمین ماہر الہیات اس نئے ان کی تحریر کرتے تھے کہ اخوان الصفا کی قرآن کی تفسیر ان کو پسند نہ تھی۔ جیسے ہمارے زمانے کے علمائے (رسی) کونٹ نولسٹو (Count Tolstoi) کی شرح کی تحریر کرتے ہیں اور خالص ارسطاطلیوسی فلسفہ کے ماہرین ان کے وزراء العاوم کی فیشا غور سی افلاطونی میلان کو اسی نظر سے نہ دیکھتے تھے۔ زمانہ موجودہ میں کوئی فلسفہ کا معلم روحا نیت یا اسرار مخفی یا اس قسم کے آثار کو بُری نظر سے دیکھتا ہے۔ لیکن یہ صرف اخوان الصفا کی تحریرات اور خیالات نے تعلیم کیافت اشخاص پر بہت اثر کیا۔ اس اثر کا ایک بھی ثبوت کیا کہ کہ متعدد تشنیخ رسائل اخوان الصفا کے جدید اہم بھی میں سکتے ہیں اگرچہ یہ کتاب طولانی ہے۔ اکثر ورق اسلام میں مثل فرقہ باطنیہ و اسماعیلیہ و حشاشین درویش اور یسی نام کے فرقے تقریباً ایسے ہی اعتقادات رکھتے ہیں۔

یونانی حکمت نے اس صورت سے مشرق میں قبولیت نام پیدا کی۔ در حالیکہ ارسطاطلیوسی فلسفہ نے اگر کچھ اشاعت پائی تو باوشا ہوں کی حمایت سے پائی۔ جمکی درس و تدریس کے ذریعے سے رب سے ڈرامہ می امام غزالی اخوان الصفا کی دانش سے بے قوجی کرنے کے لئے آمادہ تھا۔ لیکن اخوان الصفا کے عام پسند فلسفہ سے اقتباس کرنے میں انھوں نے بھی کوتاہی نہیں کی۔ شاید غزالی جس نے اس سے نیادہ اس فلسفہ سے اقتباس کیا ہے جس کے اقرار کرنے کی وجہ پر وہ انہیں کرتے اور رسائل اخوان الصفا کو اور لوگ بھی کام میں لائے ہیں اب تک اس کا اثر اسلامی مشرق من طریق ہے۔ بعد ادیس شاہزادہ میں اخوان الصفا کے رسائل ابن سینا کی تصانیف کے ساتھ بلاد نے گئے تو اس سے کیا ہوتا تھا؟۔

لہ اخوان الصفا نے ہرگز بھی نہب کو اسلام پر زنجی نہیں دی۔ یہ بہتان اور کذب ہے۔
سب صحائف میں اہم ترین عظیم۔ ۱۲۔ مترجم

باب ۳

شرق پیدا فلاطونی ارسطاطلیسی ۱۔ کندی

۱۔ کندی مختلف طریقوں سے معتبر ایمکنیں میں اور اپنے زمانے کے جدید فیضانوںی خلافہ طبیعین میں داخل تھا۔ اور ہم اسکا اس بنادر فلاسفہ طبیعین سے سمجھو کے رازی سے بھی پہلے اسکا ذکر کرتے (پنجم و سوم اپ ۵۶)۔ لیکن روایات میں ایک اعتبار سے وہ اسلام کا پہلا مشائی فیضوت بیان کیا جاتا ہے۔ بیان ذکورہ ذیل سے اس روایت کے وجود ظاہر ہو جائیں گے جس حد تک ہم اس حکیم کی نصانیف کے بعض اجزاء سے جو ہم تک پہنچنے ہیں اگرچہ وہ جنوبی محفوظاً ہیں رہے۔

نتیجہ نکال سکتے ہیں۔

ابو یعقوب ابن اسحاق کندی (قبيله کندہ کا) عرب الاصل تھا اسی لئے اس کو حکیم عرب کہتے تھے یہ امتیاز اس لئے کیا گیا تھا اس کے اکثر معاصرین سے اکثر عرب نہ تھے جو دنیاوی علوم میں مشغول تھے۔ وہ اپنا نسب کندہ کے بادشاہوں سے ملتا تھا آیا اس کے لئے یہ جائز تھا یا ناجائز ہم کو اس کے فیصلہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ جنوبی عرب میں قبیله کندہ کسی نہ کسی طرح لہ پر ٹھاپنے مضمون کندی اور اس کا ذریعہ اسٹین کی آرچو فور گیفتی در فلاسفی میزدہم صفحہ ۴۵۱ (Steins Archiv für Geschichte der philoëophilie XIII, p. 153)

باب کو لیا ہے بنیز زیادہ تبدیلی کے۔

پہبند اور فضائل کے بڑھا ہوا تھا۔ اکثر کندی خازان مدت دراز سے عراق (بابیلو نیہ) میں آباد تھے اور یہ شہر کو نہ میں یہ حکیم متولہ ہوا اسکا باپ کوفہ کا والی تھا۔ غالباً نویں صدی کے اوائل میں اس کی تقلیم کچھ مدت تک بصرہ میں ہوئی تھی اور اس کے بعد بغداد میں یعنی اپنے زمانے کے ایسے شہروں میں جو اس زمانے کے علم و فضل کے مستقر تھے۔ انھیں مقامات میں فارسی تحدن اور یونانی حکمت کو اس نے عرب کے فضائل اور اسلامی مذہب پر ترجیح دی۔ وہ یہ بھی مانتا تھا کہ (بلاشک دوسروں کی تقلید میں) کہ قحطان جو کہ جنوبی عرب کا مورث اعلیٰ تھا و یونان کا بھائی تھا جس سے یونانی پیدا ہوئے خلفاءُ عبادیہ کے عہد میں بغداد میں ایسی بات کا بیان کرنا ممکن تھا کیونکہ وہاں کے لوگ کسی اور قوم سے آملاہ نہ تھے اور قدیم یونان کی عظمت کی جاتی تھی ۔

معلوم نہیں وہ کتنی مدت تک دربار خلافت کا ملازم رہا یا اسکا کیا عہدہ تھا۔ جیان کیا گیا ہے کہ وہ یونانی کتابوں کو عربی میں ترجمہ کرتا تھا اور اگلے ترجموں کی نظر ثانی کرتا تھا مثلاً اور سلطان کو اس کی طرف جو اتو لوجیا مسوب ہے اسکا ذکر آتا ہے۔ تعداد کثیر ملازموں اور شاگردوں کا نام لیا گیا ہے کہ وہ اس کے ماتحت اس کام کو انجام دیتے تھے۔ ممکن ہے کہ اس نے مخمر اور طبیب کی خدمتوں کو بھی انجام دیا ہو بلکہ صیغہ مال میں بھی مددوی ہو گی۔ لیکن اخیر عہدہ میں وہ بر طرف کر دیا گیا۔ اور مثل اور لوگوں کے مذہب خالص کے متولی (۸۳-۸۷) کے عہدہ میں خود کرنے سے اسکو بھی تکلفیں پہنچیں اسکا کتب خانہ مدت تک ضبط رہا۔ ذاتی اخلاقی کے باب میں اسکی مدت کی لگی ہے کہ وہ بخیل تھا یہ داغ صرف اسی پر نہیں ہے بلکہ اکثر اہل علم اور کتابوں نے یہ عاشقتوں پر یہی الزام تھا کندی کی وفات کا سال بھی سال ولادت کی طرح نامعلوم رہا معلوم ہوتا ہے کہ وہ پارگاہ خلافت کے مصروف لوگوں میں تھا جب اس نے وفات پائی یا کم از کم کسی روانے مرتبے پر تھا۔ تجھب یہ ہے کہ مسعودی (نحوی دوم ۲۵) جو اس کا بڑا قدر خناس ہے وہ بھی اس بات میں بالکل خاموش ہے۔ مگر یہ نہن غائب ہے جیسا کہ اسکی ایک کتاب سے جو علم بخوبم پڑھے پڑتے

لئے یوروپی مصنف ہر ٹکڑا اسلام پر بھی صحی مذہب کو ترجیح دیتا ہے حالانکہ اس نے کسی اخلاقی حکیم کی کتاب سے اپنے دعویٰ کو ثابت نہیں کیا۔ کندی سے ہم خوب واقف ہیں کہ وہ خالص موسیٰ تھا اس نے ہرگز کوئی بات ایسی نہیں کی جس سے مذہب اسلام کی اہانت لازم آئے اگر اس (نَعُوذُ بِإِلَهٖ اللّٰهِ) ہوتا کندی قتل کیا جاتا اور اسلامی تاریخ اس کو صاف صاف ظاہر کر دیتی ۔ ۱۲۔ مترجم

پڑتا ہے کہ وہ سلطنت کے بعد تک بقید حیات تھا۔ کسی چھوٹے سے دورہ کو اکب کا خاتمہ قریب تھا کرمی کہتے تھے کہ سلطنت یوجودہ کے زوال کا وہی زمانہ تھا۔ کندی خیرخواہی سے ۲۵ برس اس سلطنت کے بقا کا زمانہ معین کرتا تھا اگرچہ سیاروں کے ایک قران سے اندریشہ محتاج و باو شاہ اسکا مری تھا اسکو ضرور اس طول دست سے اطمینان ہو گیا ہوگا اور تاریخ نصف صدی کے ہیر پھر میں اس زمانے کی فہمت جس کی پیشین گولی کی تھی زوال سلطنت کی تصدیق کرتی ہے ۲۔ کندی کا علم و فضل غیر معمولی تھا تمام دنیا کی معلومات پر حاوی تھا اس نے اپنے

زمانے کے تمام علوم کو اپنی ذات میں جمع کر لیا تھا اگرچہ وہ علوم جغرافیہ و تاریخ تمدن طب کا افادہ یا اسلامی حیثیت سے کرتا ہو سکا کہ وہ اسی کی تحقیقات کے نتالج ہیں مگر اس میں ایجاد کا مادہ نہ تھا۔ اسکی الہیات پر مذہب اعتزال کی مہربانی بدلی پائی جاتی ہے۔ اس نے انسان کی قوت فعل پر خصوصیت کے ساتھ قلم اٹھایا کہ اسکا شہر کب ہوتا ہے آیاحمد و فعل سے پیشتر یا پھر اسی وقت جب فعل صادر ہوتا ہے۔ اس نے راستبازی اور توجید پر کھلکھل کھلاز وردہ میں سے بمقابلہ اس تظریکے جو اس زمانے میں ہند یا برہمہ کی طرف فضوب تھا۔ کہ عقل ہی صرف علم کا مشتع کرتی ہے اور وہ اس مقصد کے لئے کافی ہے۔ کندی نے رسالت کی حمایت کی اور اسکو مطابق عقل کرنے کی کوشش کی۔ وہ مختلف مذاہب کے نظام سے واقعہ تھا اسیلے اس کو یہ شوق ہوا کہ تمام مذاہب کا مقابلہ کرے اُسکو تمام مذہبوں میں ایک عنصر مشترک علم ہوا کہ عالم ایک سبب اول کا فعل ہے جو کہ ایک اور قدیم ہے۔ ہمارا علم ہم کو اسکا کوئی اسم جوسمی کے لئے تھیک ہونہیں جاسکتا۔ صاحب تحقیق کا فرضیہ ہے کہ وہ سبب اول کو پہچانے اور اسی کو خدا نے خود اپنی معرفت کی طرف رہنمائی کی ہے اور اپنی معرفت کا طریقہ بتا دیا ہے۔ اور اس نے اپنے رسول صحیح کا اُسکی ذات کے بارے میں ثہادت دیں اور انھوں نے مومن سے سعادت ایسی کا وعدہ کیا اور کافر سے اسی طرح عقاب کی وعید کی۔

۳۔ کندی کا تحقیقی فلسفہ مثل اسکے معاصرین کے او لا اور خصوصیات پر ایضاً فلسفہ فطرت پر شامل ہے جس میں جدید افلاطونیت اور جدید فقیہانہ غوریت ایک دوسرے کے ساتھ ہیں اس کے تزوییہ کوئی شخص حکیم نہیں ہو سکتا جب تک ریاضیات کوئی جانتا ہو عجیب و غریب

مترجم انگریزی کا مارکیٹ۔ بعد اد کی خلافت کا خاتمہ معتصم کی وفات سے ہوا۔ ۱۹۷۰ء یعنی ۱۴۰۹ھ پہلی بھری یا نئی یعنی یوسی کے ۱۲۔

کھیل حروف اور اعداد کا اسکی کتابوں میں جایا ملتا ہے۔ اس نے ریاضی کو طب میں بھی صرف کیا ہے۔ مرکب معالجات کے تظریبیں فی الواقع اس نے ان معالجات کی بنا مشتمل تاثیرنامات (سرود) کے تناوبہ ہندسی پر قائم کی ہے۔ یہ معاملہ محسوس صفات گرم و سرد و خشک و تر کے تناسب کا ہے۔ اگر کوئی علاج گرم ہونا چاہئے تو چاہئے کہ اس میں مساوی المقدار مرکب دوا (معجون) کی دو چند حرارت ہو دوسرے درجہ میں چار چند وعلیٰ ہڈ القیاس۔ کندی نے اس کا فیصلہ حواس پر چھوڑ دیا ہے جخصوصاً حس ذوق پر اس طرح کہ ”کندی“ کے فلسفہ میں ہم کو ایک اشارہ ملتا ہے۔ محک اور احساس کے نسبی لئے تعلق کے موجود ہونے کا۔ مگر یہ رائے کو کہ بالکل جدید ہے لیکن کندی کے لئے ایک ریاضی کا مشغله تھا یا اس ہمہ کاروں فلسفہ جو ادائیگی میں تباخیں ہے تھا اس نے کندی کو بارہ سب سے اعلیٰ دلیل نہیں عقل دیا ناک خیال داشت اس میں شمار کیا ہے۔

کندی کے نزدیک عالم خدا نے تعالیٰ کا فعل ہے جیسا کہ پہلے بھی بیان ہو چکا ہے لیکن خدا کی تاثیر مرتبہ نرول میں متعدد دریافی عاملوں میں منتقل ہو جاتی ہے۔ ہر را فوق اپنے ما تحت پر سوچ رہے۔ لیکن معلوم کا پچھا اثر علّت پر نہیں ہوتا۔ یعنی جو مرتبہ اس سے وجود میں بالآخر ہیں وہ ما تحت سے متاثر نہیں ہیں۔ کل عالم کے جملہ امور پر ایک علیت خادی ہے جس سے یہ ممکن ہے کہ اگر ہم کو علّت کا علم ہو تو ہم آئندہ کی پیشین گوئی کر سکیں۔ مستاً اجرام سماوی کے اوضاع سے۔ مزیدیاں ہر موجود واحد میں اگر اس کا کچھ احتیاط علم ہو تو ہم کو ایک آئینہ مل جاتا ہے جس میں ہم تمام نظام اشیاء کا معاہنہ کر سکتے ہیں۔

روح یا ذہن سے اعلیٰ حقیقت اور کل فعلیت تعلق رکھتی ہے اور ما وہ پر وہی اعتبار منصب ہوں گے روح جس کی طالب ہے۔ ابین ذات الہی اور ما دیانت یا جسمانی عالم کے نفس مرتبہ وسط میں ہے اور نفس ہی عالم فلکیات کے وجود کی علّت ہے۔ نفس عالم سے نفس انسانی پیدا ہوا ہے اپنی ماہیت سے بعض اپنے افعال میں وہ بدن کے ساتھ وابستہ ہے جس کے ساتھ یہ ملائی گئی ہے۔ لیکن اپنی روحانی ماہیت کے اعتبار سے وہ بدن سے بے نیاز ہے لہذا

لہ پر مسلسل جو دل نفر کا ہے کہ محک اور احساس کا تعلق نسبت ہندسی پر یعنی ایک درجہ کی قوت کے لحکم کے لئے دو چند اور دو قوت کے احساس کے لئے چار چند مقدار محک کی درکار ہے۔ ۱۷۔ مترجم۔

تاثیرات کو اک جو کی طبیعی حادث پر قدرت رکھتے ہیں نفس پر کوئی اثر نہیں رکھتے کنڈی یہ کہتا ہے کہ ہمارا نفس بیط اور غیر فانی جو ہر ہے۔ کہ عالمِ عقل سے محسوسات میں اترتا ہے مگر اس کو اپنی اگلی حالت کی یاد دلانی لگتی ہے۔ اس کو اس عالم میں سکون نہیں ہے کیونکہ اسکی مستعد دخواہشیں ہیں جو ہمارا پوری ہونے نہیں پاتیں۔ لہذا اسکو الم ہوتا ہے۔ واقعی اس آمد و رفت کی دنیا میں کوئی شے پائی ہمارا نہیں ہے جس سے ہم اپنے مطلوب حقیقی سے جدا ہو سکیں۔ صرف عالمِ عقل میں استواری پائی جاتی ہے پس اگر ہم چاہتے ہوں کہ ہماری آرزویں پوری ہوں اور جو شے ہم کو عزیز ہے اس سے محروم نہ رہیں تو ہم کو چاہتے کہ ہم قد کم سعادت عقلی کی طرف رجوع کریں۔ خواہ خدا علوم اور اعمال حکم نہ۔ لیکن اگر صرف نادی املاک کی پیروی کریں اس خیال سے کہ وہ باقی رہ سکتی ہے تو ہم طلبِ مجال کرتے ہیں۔

۵۔ کنڈی کا نظریہ علم مردابی اسکی افہامی اور ما بعد الطبیعی اشیزیت کے ہے محسوس اور روشنائی۔ اسکے اعتبار سے علم وہ علم ہے جو حواس سے ہم پوچھتا ہے یا وہ علم جو عقل سے حاصل ہوتا ہے اذکر کیا جسراں وہم اور خیال ہتھے جو ایک اور بیانی قوت ہے۔ حواس جزئی کا فہرہ حاصل کر تھے میں یا ماوی صورت کا لیکن عقل کو کلی کا اور اک ہوتا ہے نوع اور پیار و حانی صورت اکا اور جس طرح محسوس اور حاس ایک ہی چیز ہے اسی طرح عقل اور معقول ایک ہی ہے یعنی عقل اور عاقل اور عقول ایک ہیں۔

اس موقع پر مسئلہ عقل یا روح یا ذہن کا اول پیدا ہوتا ہے جس صورت میں اب پیدا ہوا تھا ایسی ہی صورت میں کچھ تغیر کے ساتھ اس نسلیہ نے متاخرین حکماء اپنے کو بہت پچھرے صریوف رکھا۔ یہ نسلیہ فلسفہ اسلام کی خصوصیات سے تھامدت تک ہر زمانہ میں باقی رہا۔ اور جس طرح بحثِ کلمات کے ساتھ عہد و سلطی کے یہ سائیوں میں مقصود خاص سے علمی و تحریکی نایاں ہے اسی طرح اہل اسلام کی فلسفیانہ بحثوں میں قوتِ در کہ یا عقل کرنے والی روح جو عقلی ترقی میں فرمی ضروریات سے ہے ہر موقع پر سامنے آ جاتی ہے۔

کنڈی کے نزدیک روح چار قسم کی ہے: اول روح جسکی حقیقتِ ذاتی ہے

جو کہ عالم کے محل روحمانیات کی ملت اور اصل ہے بلاشب خدا کے تعالیٰ یا روح اول نے پیدا کیا وہ سری روح کو جس میں نفس انسانی کے تعلق کرنے کی استعداد یا امکان موجود تھا۔ تیرے ایک ملکہ دعقل بالملکہ، یا بالفعل تصرف نفس کا جبکو نفس انسان جب چاہے استعمال کرے جس طرح لکھنے والا تحریر کا ملکہ رکھتا ہے اور جب چاہتا ہے اُسکو کام میں لانا ہے۔ چوتھے اور سب کے بعد فعلیت جسکے ذریعہ سے وہ حقیقت جو نفس کے اندر ہے اُس حقیقت کی طرف جا سکتی ہے جو خارج میں موجود ہے۔ فعلیت جسکا ابھی ذکر کیا گیا کندی کے نزدیک خود انسان کا فعل ہے حالانکہ علت اولیٰ روح سرمدی کی طرف بالقوہ کو بالفعل یا ملکہ میں لانا ضوب کیا ہے یعنی بالفعل کرنا بالقوہ یا امکان کا حقيقی روح یا ذہن ہکو عالم بالا سے ملا ہے اور تغیری عقل کو اسی لئے عقل مستفاد کہتے ہیں۔ قدیم رائے یہ تھی کہ ہمارے کل علوم اشیاء کے بارے میں ضرر ہے کہ ایسے منع سے ہوں جو سماںی ذات سے خارج ہے اُس کی یہ صورت ہوئی کہ عقل مستفاد یا وہ روح جو ہکو عالم بالا سے ملی ہے تمام عربی فلسفہ میں موجود ہے اور وہاں سے یہ سماںی فلسفہ میں پہنچا لگی ہے سو ما انفاق سے یہ نظریہ تقریباً سچا ہے جہاں تک اسی فلسفہ کو اپنی نہستی سے تعلق ہے کیونکہ روح ضحلی جس نے اُسکو پیدا کیا ہے وہ درحقیقت جدید ہما ظافنی اور سلطاطا لیس ہے۔

انسان ہمیشہ اپنے خدا یا خداوں سے اپنے مقبوضات سے سب سے اعلیٰ چیز کو ضوب کرتے رہے ہیں۔ اہل اسلام کے متالیین انسان کے اخلاقی افعال کو فدائے تعالیٰ سے ضوب کرتے تھے میں۔ لیکن فلاسفہ کی رائے میں علم کی اہمیت فعل سے بڑھی ہوئی ہے۔ فعل کو زیادہ تر اس محسوس عالم سے تعلق ہے جو کہ عالم سفلی ہے۔ یہ شاید خود انسان ہمی کا ہے بذات خود لیکن اسکا سب سے اعلیٰ علم خالص عقل عالم بالا سے ہے۔ یعنی ذات خدا کے (جل شانہ)۔

بیپیونٹھے صفحہ (۸۰) یہ فظیل لاطینی اصل ہیں میرے نزدیک اسکے ترجیح کئے جائے Geist روح جو ذہن کو ترجیح ہے کیونکہ اس میں خدا اور مجردات بھی داخل ہیں یا اغلٰک کے روحمانیات۔ اس کے مادرا اسکا فصلہ دشوار ہے کہ رُمِن کے شخض کرنے میں کہاں تک افراد عقول عمل میں لاسکے ۱۲ مترجم انگریزی از جہمن۔

یہ صاف ظاہر ہے کہ یہ سلسلہ جیسا کندھی نے بیان کیا ہے اس کا سارغ مسئلہ اسکے
اسکندر افروزی تک پہنچتا ہے جبکو اُس نے کتاب نفس کے دوسرے مقالہ میں
بیان کیا ہے۔ لیکن اسکندر صفات صاف اتنا ہے کہ ارسطاطالیس کے نزدیک
ناوس کی تین قسمیں ہیں۔ کندھی بخلاف اسکے یہ کہتا ہے کہ اس افلاطون اور ارسطاطالیس
کی طرفے بیان کرتا ہوں۔ اس راستے میں جدید فیضان خورسی اور جدید افلاطونی رائیں شرک
ہیں کیونکہ جہاں کہیں چار کا عدد ثابت ہو سکے وہاں افلاطون اور ارسطاطالیس دونوں
موافق ہیں۔

۴۔ اب ہم کندھی کے فلسفہ کا خلاصہ بیان کرتے ہیں۔ کندھی الہیات میں متزلی تھا
اور جدید افلاطونی حکما میں داخل تھا اور بعض مسائل بعدی فیضان خورسی فلسفہ سے اُسے
اخذ کئے تھے۔ سقراط شہزاد کفر اشیہ کندھی کے تزویج، انسانیت میں فرد کامل تھا
سرقاط کی ذات اُسکے خاتمه اور اسکی تعلیمات پر اُس نے کہی کتابیں لکھی تھیں وہ یہ چاہتا
تھا کہ افلاطون ارسطاطالیس میں بدیرید افلاطونی انداز سے موافق تھا۔

دُوں کے فلسفہ کو تطبیق دے۔

روایت سے وہ پہلا شخص مانگیا ہے جس نے اپنی تصنیفات میں ارسطاطالیس
کی پیرودی کی سببے اور یقیناً یہ بیان بالکل بے بنیاد نہیں ہے۔ اسکی تصنیفات کی طولانی
فہرست میں ارسطاطالیس نہیں مرتباً پڑھے۔ صرف ارسطاطالیس کے ترجیح سے اسکی
تفسی نہیں ہوتی بلکہ اُس نے ترجیح کو غور سے پڑھا فلسفہ اشیہ کے بعد تحریک لکھیں۔ بالجملہ
ارسطاطالیس کی طبیعت اسکندر افروزی کی شرح اُپر خاص طور سے موثر ہوئی۔ ایسے
بیانات جیسے عام بالفونی لامتناہی ہے نہ بالفعل یہ کہ حرکت قار (متصل) ہے اور ایسے
اور مسائل اسکی طبیعت کے سیلان کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ اُس زمانہ کے فلسفہ
طبیعیہ اور راخوان الصفا بھی حرکت کو محمل اعداد کے منفصل قرار دیتے تھے۔ سب سے

سلسلہ حرکت میں جملہ کمیات ہے کہیت کی دو قسمیں ہیں متصل اور منفصل۔ متصل جیسے خط سمع جسم غلبی یا مکان اور
زمان اور حرکت پر متصل کی دو قسمیں کی گئی ہیں قار اور غیر قار خارجہ جیسے اجزا باقی ہیں مثل خط اور صفحہ کے قیصر
کے اجزاء اپنے جاتے ہیں مثل حرکت اور زمان کے۔ ۱۲

بڑھ کے کندی نے اپنے زمانہ کے فلسفہ سے جبکو خرق عادت کا دعویٰ تھا بہت بڑا اقتدار کیا کہ کیمیا سازی مکروہیلہ ہے۔ فطرت کا خاص کام (مثلاً انواع غلزاری کا بنانا) انسان کی قوت سے باہر ہے۔ کندی نے بڑی مضبوطی کے ساتھ اس فن سے انکار کیا ہے وہ کہتا تھا جو شخص کیمیا کے تجربوں میں مشغول ہے یا وہ اپنے آپ کو دعو کا دیتا ہے یا اور لوگوں کو مشہور طبیب رازی نے چاہا تھا کہ اسکو اس رائے سے پھیر لے۔

کندی کا اثر ایک معلم اور صنف کی حیثیت سے خصوصیت کے ساتھ یا خصیت احکام نجوم جغرافیہ اور طب پر موقوف تھا۔ اسکا دفاتر شاگرد طلام مشہور اور قابل تقدیر احمد ابن محمد الطیب الخسروی تھا (۹۰۰ء) یہ سلطنت کا ایک ہمبدہ دار اور معتقد خلیفہ عباسی کا دوست تھا جسکی غفلت اور تاذون سے پرلانا میں ہوئی۔ خسروی کیمیا کا حامل (ہوس) اور علم تجھیم کا ماہر تھا کو شمش کرتا تھا کہ خالق مطلق کی حکمت کا علم عجائب ایسا تھا کہ اسے حاصل کرے اُسے جغرافیہ اور تاریخ کا علم حاصل کر لیا تھا۔ ایک اور شاگرد کندی کا زیادہ مشہور تھا ابو معشر (۸۸۰ء) جسکی نام کثیرت علم نجوم پر منحصر تھی۔ جب اُس کی عمر ۴۰ سال کی ہوئی تو کندی کی غلطت اسکے دل میں جاگریں ہوئی۔ اس زمانے تک وہ بہت جوش و خروش کے ساتھ فلسفہ کا خلاف تھا۔ پہلے اسکو علم نجوم کا شوق ہوا اور اُس نے ریاضیات کا سطحی علم حاصل کیا۔ خواہ یہ حقیقت ہو خواہ افسانہ اسے فضای تعلیم سے ہر موقع پر خصوصیت کے ساتھ شوق حقائق اشیاء کے فہم کا پیدا ہوتا ہے۔ اگرچہ کا حقہ اور ایک حقیقت کا حاصل ہونا پہلی صد یاں عرب کے علوم کی اسی امنا ز سے گزرنی۔

کندی کے فرقے کے لوگ کسی طرح اپنے استاد سے آگے نہیں بڑھتے اسکی وجہ کے نتائج سے ہمکو کچھ نہیں بینچا سواد ایک جلوں کے جو مختلف مقامات سے لئے گئے ہیں اور وہ بھی دوسری کتابوں میں نقول ہیں مگر یہ کہ رسائل اخوان الصفا مکنہ کا کوئی مضمون یا عبارت محفوظ ہو لیکن یہاں کی واسطت کی حد تک ثبوت غیر ممکن ہے۔

۲۔ فارابی۔

۱۔ دسویں صدی میں منطقیین اور ما بعد الطبیعیین اور فلاسفہ فطرت میں امتیاز پیدا ہو گیا تھا۔ منطقیین اور ما بعد الطبیعیین کا طریقہ تحقیق بہت تجھیک اور ضمپا تلا ہوا ہے نسبت

مشکلین کے فلسفہ فطرت میں ہن مذاہیں پر بحث ہوتی ہے اُن کے علاوہ عقلی موضوعات پر اہل منطق و
ما بعد الطبیعت و جنکو عموماً معمولی سمجھتے ہیں، بحث کرتے ہیں۔ ان لوگوں نے فیضان خوبیں کو تک
کر دیا تھا اور اس طاطا العیسیٰ کی بذایت پر کار بند تھے مگر جدید افلاطونی اشراقیین کے بھی میں نہ
ایں موقع پر یہ کو علمی شوق کے وظیفوں سے کام پڑتا ہے۔ فلسفہ فطرت (طبعیین)
یہ لوگ کم و میں اعیان حقائق یا واقعات فطرت کی تحقیق میں مشہد تھے مثلاً حجراً فیہ یا
علم الانساب (علم نسل انسان)۔ یہ لوگ ہرست میں خواص یا تاثیرات اشیاء کی تحقیق میں
محروم تھے اور اُنکے نزدیک ماہیات اشیاء کا پتا خواص عادیوں سے چل سکتا،
جب یہ لوگ فطرت پر نفس اور روح کی عدوں سے گزر کے ذات الہی کی طرف رجوع کرتے ہیں
تو انکی اصطلاح میں یہ علمت اولیٰ کی تلاش ہے یا غافق مکیم و دانا جسکی بیکی اور زمانی بیکی
خلوٰعات سے ظاہر ہوتی ہے۔ اہل منطق کا طریقہ ان سے بالکل مختلف ہے۔ خبریات
اہل منطق کے نزدیک دوسرا حصہ ہرست یعنی معقولی مکاکی نظر میں دلائل قدر اسی حد تک ہے
کہ وہ کلیات سے نکلے ہیں طبعیین اثر یا افعال سے ابتداء کرتے ہیں۔ مختلقین اشیاء کو اُنکے
اصول سے سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ہر جگہ وہ تحقیق کرتے ہیں کہ تصور یا ماہیات اشیاء
کیا ہے اور اُس سے اُپر کی طرف جاتے ہیں سب سے اعلیٰ تک۔ اس تقابل کو بخوبی سمجھنے
کی ایک مثال یہ ہے کہ وہ خدا نے تعالیٰ کی صفت فلق سے ابتداء ہیں کرتے بلکہ اُنکے
نزدیک پلاسکا یہ ہے کہ وہ واجب الوجود ہے۔

ایک حدت کے گزر نے کے بعد مختلقی بھی بھی فرقے کی پیروی کرتے ہیں جیسے عتلہ کے
علم کلام میں (بیچم دم ۳۴، ۳۵، ۳۶) پہلے خدا نے تعالیٰ کے کاموں سے ابتداء کر کے اُنکے
وجود سے بحث کرتے ہیں۔

رازی طبعیین کے مسلمان پر چلتا ہے وہ اس فرقے کا سچا نامندہ ہے اور منطق اور
ما بعد الطبیعت کی کوششوں کے لئے گنبدی اور دوسرا سے معقولیوں نے راستہ
صاف کیا اور رازی کا چھوٹا معاصر ابو نصر ابن محمد بن ترخان ابن الحنفیہ بیوی ہوا۔

۲۔ ہم تلقین کے ساتھ فارابی کے مدائح عمری اور قیامیہ کے باہم سے ہیں کچھ میں کہہ سکتے
وہ ایک خاموش ادمی تھا فلسفہ اور خوض و خکھ اپنا ہوا کر کتنا تھا وہ لمباں درویشی میں
امن و امان سے بسہ کر تھا اور ٹھیک سے ادمی اُسکی حمایت پر تھے اُسکا پاپ فادر کا

ایک جنگیل تھا وہ خود مقام واسع میں پیدا ہوا جو ایک چھوٹا سا قلعہ بند مقام فاراب کے ضلع میں ترکستان میں دریائے چیزوں کے اُس پار واقع تھا۔ اُسکی تعلیم بنباد میں اور کچھ عیسائی استاد بیوختا بن حیلان کی وجہ سے ہوئی اُسکی تعلیم میں اوپریات اور ریاضتی کے شعبے داخل تھے جس سے مثلث یا صرع تصاویر حلوم کا جو عہد و سلطی میں مشہور تھا پورا ہوا۔ اُسکے بعد بعض رسائل خصوصاً جو موسيقی پر ہیں اُسکی ریاضتی کی تعلیم پر شبہادت دیتے ہیں۔ کہا گیا ہے کہ وہ دنیا کی تمام زبانیں بولتا تھا جسکی تعداد و ستر تباہی لگتی تھی۔ یہ تو بدیجی ہے کہ وہ تمکی اور فارسی خوب بجا تھا۔ عربی میں وہ صفائی کے ساتھ لکھ سکتا تھا اور راجحی عربی لکھنا تھا لکھنے کی وجہ سے عفرا و غات مراد فاظ اور برابر کے جملے لکھنے کے شوق میں فلسفیاتِ حقیقت نگاری کو نقصان پہنچتا ہے۔

فلسفہ میں سے فارابی مافت تھا مرد کے ایک فرقے سے پیدا ہوئی تھی اور شاید یہاں کے لوگ مابعد الہبیت کے مسائل پر زیادہ توجہ کرتے تھے بہبیت بصرہ اور حران کے علماء کے یونونکہ یہاں زیادہ تر طبعیات کی جانب میلان تھا۔

بعد اوجہاں اُس نے ایک مدت صرف کی تھی اور اکتا میں لکھی تھیں وہ وہاں سے طلب چلا گیا اس میں کوئی شہنشہ نہیں کہ اس نقل و حرکت کا سبب سیاسی فتنے تھے طلب میں وہ سیفہ الدولہ کے عظماً ارشان و ربار سے وابستہ ہوا۔ اُسکے آخر عمر کے سال گوشہ غربت میں صرف ہوئے ہوں گے نہ کہ ور بار میں اُس نے دمشق میں سفرگی حالت میں دفات پانی دھمپہڑھوئے ہوئے اور بیان کیا گیا ہے کہ اُس کے مرتبے بادشاہ نے خود صوفیوں کا رہا پہن کے اُسکے جوانسے کی نماز پڑھائی۔ کہتے ہیں کہ اس کا سر اسی برس کا تھا اور وہ سرے طریقوں سے بھی علوم پڑھ کر اُس نے بہت مُسن ہوئے کہ دفات پانی۔ اُس کا معاہدہ اور اکتاب معلوم میں شریک اپو بشتری اُسکے دل بس کے قابل فوت ہو چکا تھا۔ اور اسکا تراکردا بوز کریماجی این حدیث کے ۲۷۰ عین فوت ہوا۔ اکاسی برس کی عمر میں۔

۳۔ اُسکے تصانیف کے اوقات ترتیب دار تحقیق نہیں ہوئے چھوٹے ٹھچھوٹے رسائلے

لئے یورپی صحف مسلمانوں کے ہم سے حکما کو سمجھی ملنا کاشاگر دکھلتے ہے حالانکہ اس دوسرے کا کوئی ثبوت نہیں دیتا غرض کرد یعنی اُسکا بیان ویل سمجھے گا فرم،

جس میں اُس نے متکلمین اور طبیعیین سے خطاب کیا ہے جس صورت میں وہ تم تک پہنچنے میں اگر بے اصلی ہوں تو وہ اُسکے عہدِ جوانی کے تصانیف میں جو مشہور یوگ کے لئے تھے۔ لیکن اُسکی پختہ کاری ارشادِ طالیس کے تصانیفات پر صرف ہوئی۔ اُسی لئے اُسکو مشرق میں معلمِ تائی کا خطاب دیا گیا ہے یعنی دوسراءِ رشادِ طالیس۔

اُسکے زمانے سے قباد ارشادِ طالیس کی کتابوں کی یاکم از کم ان کتابوں کی جواہرِ طالیس کی طرف منسوب ہیں جنکا ترجمہ اور تحریر فارابی کے انداز پر ہوئیں وہ سب میں ٹھوکلی غیبیں اولاً آٹھو مقامی متعلق کے ہیں یعنی قائلیغور یا س۔ ہرپیاس۔ انا لوگیقیہ اولی۔ انا لوگیقیہ طوری۔ سو فسطہ۔ بیٹھور لقیہ۔ پوچیقہ۔ اُسکے بعد وہ کتاب میں ہیں جو طبیعیات کے بارے میں ہیں۔ کلیات طبیعی۔ کتاب السماء والعالم۔ کتاب کون و فساد علم کائنات الجو۔ علم نفس کتاب حس و محسوس۔ کتاب نباتات۔ کتاب حیوانات اور ان سب کے بعد ما بعد الطبیعتی اور اخلاقی اور سیاسیات وغیرہ ہیں۔

وہ کتاب جوارِ سلطاطا لیس کی اثرووجیار الہیات، کے نام سے مشہور اور ارشاد کی طرف منسوب ہے فارابی بھی اُسکو ارشاد کی تضییف جانتا تھا۔ جدید افلاطونی انہ اور کسی قدر اسلام سے تطبیق کے بعد فارابی نے ارشادِ طالیس اور افلاطون کی مطابقت ثابت کرنے کی کوشش کی ہے اُسکے نزدیک دونوں میں کوئی اختلاف رائے نہ تھا، جس ضرورت کا اسکو احساس ہوا وہ اعتیازی انتقاد بلکہ عالم پر جامع اور قطعی نظر اور اُسکی ضرورت کا پورا ہونا ہے یہ ضرورت علمی نہ تھی بلکہ مذہبی تھی۔ اس لئے اُس نے فلسفیانہ اختلافات سے قطع نظر کی ہے۔ افلاطون اور ارشادِ طالیس میں جو کچھ فرق ہے وہ اسلوب کا فرق ہے یا عبارت کا یا عمل حساب کے بارے میں۔ جملت میں دونوں کی خلیانہ قلعیم پیسان ہے۔ یہ دونوں فلسفہ کے امام اور مستند تھے اور یہ وکیہ کے کہ یہ دونوں سبق ذہن رکھتے ہیں اور دونوں مجددیں تو وہ استناد جو دونوں کے اتفاق رائے پر ہو سکتا ہے اُسکی صحت فارابی کی نظر میں محلِ سلم جماعت کے اعتقاد کو رائنة تقلید یہ ترجیح رکھتی ہے۔

لہ مقولات۔ تصورات جست۔ تیائیں۔ ملاحظہ مفسطہ۔ بلا غشت۔ شتر۔

لئے اس مقام پر بھی یورپی صحفہ نہ اپنی جماعت یا تعصّب سے فارابی پر اعتمام کیا ہے پورہ اہل اسلام کی تحریر

ہم۔ فارابی کا شمار اطمینان میں بھی ہے لیکن خدا ہر اُس نے طبیعت کو بھی نہیں کی۔ وہ ہم تو رومنی فن علاج میں بالکل منہماں تھا انفس کی صفائی اور پاکیزگی کو وہ کل تفاسیر کا شمرہ کرتا ہے اور وہ حق کی محبت کو اس طاطا طالیس کی رائے پر بھی فوق دیتا ہے حق کا دعوت ہے تو چاہیے خواہ اس طو کے خلاف ہی کیوں نہ ہو۔ چاہیے کہ حکم لگانے والی قوت کی ترتیب علم پسندیدہ اور منطق سے ہو طبیعت اور وہنیات کے مطالعہ کے لئے۔ فارابی علوم کے مختلف شعبوں کی طرف کم تر متوجہ ہے اسکی پوری قوت منطق اور ما بعد طبیعت اور اصول طبیعت پر بھی ہوتی ہے۔ فلسفہ اسکے نزدیک علم الوجود ہے من جیش وجہ اس علم کے اکتساب سے تم لاہوت سے مشابہت پیدا کرتے ہیں یہ ایک جامع علم ہے جو عالم کا نقشہ صحیح کائنات کی حیثیت سے ہمارے سامنے کھینچ دیتا ہے۔ فارابی متكلمین پر یہ الزام عاید کرتا ہے کہ وہ علمی برہان کو عام شعور کے انطباق پر ہمی قرار دیتے بغیر اسکے جانچے ہوئے اور فلاسفہ طبیعین کو یہ الزام دیتا ہے کہ یہ لوگ صرف اشیاء کے اثرات میں مصروف رہتے ہیں لہذا اثار عالم کے مقابل کے باوجود بھی قدم نہیں اٹھاتے اُن کو عالم کا ادراک اسکی جمیع حیثیت سے بطور شے واحد کے۔ ہرگز نہیں ہوتا۔ وہ متكلمین کا مقابلہ عقل کو اسکے مرکز پر قائم کر کے اوس طبیعین کا مقابلہ سبب اقل واحد کے وجود کو ایک موضوع بحث قرار دے گئے کر سکتا تھا۔ لہذا ہم کو اسکی تاریخی اور تعلیمی عنیدیات کی وادی سے کے پہلے چاہیئے کہ اسکی منطق اور پھر ما بعد طبیعت کو اور سب کے بعد اسکے بلیغات اور عملی فلسفہ کا کچھ فتح صرحیان لکھیں۔

۵۔ فارابی کی منطق مخفی ایک تحلیل عالمانہ فکر یا عقل کی نہیں ہے۔ اس میں اسکے سوا اکثر خواہ مصنی و نحوی اور نظریہ علم کی بحث بھی موجود ہے۔ صرف وہی سے ایک قوم کی صرف وہی تصور

بھی ماشیہ صفر (۷) میں اخود در مقابل نفرت ہے کہ کسی مسلمان حکیم یا عالم کو یہ جرات نہیں ہو سکتی جو رسول مقبول کی پیری کو کورانہ تفسیر کہے کے جبکہ قرآن مجید میں صاف مماننہیات ہے وکوفی رسول اللہ اسوہ حسنہ خلاصہ مطلب یہ کہ تمہارے لئے رسول اللہ کی ذات مقدس میں ایک نیک پیری ہے فارابی نے اپنی کسی کتاب میں ایسی ہی وہ بات نہیں کہی کہ دو یونانی ملکیوں کا اتفاق اسلام کی تعلیم پر ترجیح رکھتا ہے یہ بہتان ہے بلکہ بہتان غلطیم (۱۲) ہادی۔

منظق کل انسانوں کے تعلق کا بیان الفاظ و عبارت میں ہن جیسٹ مجھی ہے تاکہ اُسی خطا نہ واقع ہو۔ مفرد اجزا، نطق سے شروع کر کے چھپدہ مرکبات تک یعنی الفاظ سے جلا و صارت تک یہ نظام قائم رہے۔ منطق کی وقیسیں ہو جاتی ہیں باعتبار موضوع کی اضافت کے طرف بالفعل (حقیقت) کے اول میں تعلیم معرفت اور صرف (تصورات) کی بحث ہے دوسری میں تصدیق اور جلت اور ثبوت کی بحث ہے۔ تصورات جن میں تعریفات (حدود) داخل ہیں بلحاظ ترتیب ظاہری کے بذاتِ خود بالفعليت سے کوئی علاقہ نہیں رکھتے یعنی نہ وہ حق ہیں نہ جھوٹ۔ تصورات میں فارابی سب سے بسیط نفسیاتی صورتوں کا انتیاز کرتا ہے یعنی استحضارات جزئیات اشیاء کے جو اور ایک حصہ سے پیدا ہوتے ہیں اور وہ تصورات جو ذہن پر ابتداء سے مرسم ہیں مثلاً ضروری اور بالفضل اور ممکن۔ یہ استحضارات اور تصورات بلا واسطہ تلقینی ہیں۔ ممکن ہے کہ انسان کاذہن انکی طرف متوجہ ہوادونفر ایجاد مشاہدگر لیکن ان پر بہان نہیں قائم ہو سکتی نہ کسی چیز سے جو معلوم ہوائے کے صدور کی توضیح ہو سکتی ہے یہ خود ہی صاف اور واضح ہیں اور انہا کا تلقین بھی اعلیٰ درج کا ہے۔

تصورات کے جوڑنے سے تصدیقات بننے ہیں اور یہ پاسخ ہوں گے یا جھوٹ ایکی بنادر یافت کرنے کیلئے جکو عمل استدلال اور ثبوت سے بوجع کرنا ہو گا بعض تصدیقات سے جو ابتدائے شعور سے عمل کے سامنے ہیں مبینی ہیں اور انکی لئے جلت کی ضرورت نہیں ہے یا یہ تصدیقات مبادی تصدیقات یا علوم تعارفہ تمام علوم کے لئے ہیں ریاضیات کے لئے مادہ الطبیعت کے لئے علم اخلاق کے لئے۔

مسئلہ ثبوت جس کے ذریعہ سے معلوم اور تلقینی سے مجبول کو دریافت کرتے ہیں فارابی کے نزدیک منطق صحیح مفہوم کے اعتبار سے علم حاصل کرتا ہے تصورات عامہ کا یا اخناس مالکیہ کا جنکو خالیغور یا سرد مقولات، کہتے ہیں اور انکی ترکیب سے تصدیق فتنی ہے جو کا ذکر را مینیا پہنچنے باب تصدیقات یا قضا یا میں پہنچا و را کے بعد جلت ہے (اناوی طبیعت اولیٰ) اسی صرف انہیا جی مقاول جلت کا ہے۔ اور ثبوت کے مسئلہ میں اصل سے دریافت کرنا فارم ہے اسی اصول کا ہے جو کلیت صحیح اور ضروری کے علم سے تعلق رکھتے ہیں اور یہی علم فلسفہ ہو جاتا ہے اس تمام پر قانون تناقض (اجماع نقیضین محلہ ہے) سب سے اعلیٰ اصول سے ہے اس قانون سے صدق (صحائی)، یا ضرورت قضیہ کی ثابت ہوتی ہے اور اسکے ساتھ ہی کذب

(جھوٹ) یا عدم امکان اُسکے نقیض کا معلوم ہو جاتا ہے اور علم نقیضیں شعور کا ایک ہی فعل ہے۔ اس مطہر نظر سے فارابی کے نزدیک افلاطون کی قطبی تفہیم دو دو اثبات و سلب (امن ترجح رکھتی ہے اور سلطانا طالیں کی تفہیم کثرت پر دیکھوں کہ تفہیم کثرت میں حصر خلقی نہیں ہوتا)۔ اور فارابی محضر صوری جانب سے ثبوت کے راضی نہیں ہے۔ چاہئے کہ ثبوت صرف حقیقت کی طرف والا ت کرنے والا ہو بطور ایک طریقہ یا اسلوب کے بلکہ اصل حقیقت کو دریافت کر لے۔ چاہئے کہ جو علم کو پیدا کرے تصدیقات سے فارابی صرف اسی طرح بحث نہیں کی کہ اسونہ تھیاں کامواد مٹا ہے بلکہ تصدیق کی مہیت اور اُسکے صدق سے بحث کرتا ہے اس کا مقصود یہ ہے کہ تصدیق محضر باعتبار صورت درست نہ ہو بلکہ متنا درست ہو جائے نفس الامر میں صادق ہو ان علوم پر تظریک کے جن سے تصدیق کو تعلق ہو منطق محضر ایک آنہ نہیں ہے بلکہ فلسفہ کا جزو و مقوم ہے۔ یہ ہم ملاحظہ کر سکتے ہیں کہ نظریہ ثبوت کی انتہا ضروری علم ہے جو کہ مطابقت رکھتا ہے ضروری وجود سے۔ لیکن ضرورت کے ماوراء مکان کی حملات بے جوہیت و سیچ ہے اس سے ہمکو خلینی علم حاصل ہوتا ہے (یعنی قریب بعدق و ماقین)۔ ظن کے مختلف درجے میں یعنی وہ امور جنہیں ممکن کا علم حاصل ہوتا ہے۔ اُسکی بحث طوبیتی (یا کتاب المطالب یا مناظرے) جس ہے اور اس سے متعلق ہے سفسطری کی کتاب اور بطور اقیمہ علم البلاغت اور بطور اکمل شعر۔ اور اعتبارات سے یہیں علم بذکار آخر میں ذکر ہوا ہے یعنی سفسطر و بالاغت و شعر۔ ان کو عمل ہے تعلق ہے لیکن فارابی نے ان کو طوبیتی (مطالب) سے لا کے ایک دیالکٹک یعنی کلام پر کیا ہے جسکو وہ طاہریت سمجھتا ہے۔ وہ یہ کہتا ہے کہ حقیقی سائنس (علم) کی بنیاض ضروری قضیا یا پرہونا چاہیے جتنکا بیان اما طوبیتیہ نامیہ میں ہے لیکن ہن درجہ بعد جتنی کر کے وہم کے مرتبہ پر پیچ جاتا ہے جدی تصدیقات سے شروعات تک۔ اس میزان میں شعر سے پست مرتبہ پر ہے جو فارابی کے نزدیک کذب اور خلاف اخلاق لغویت کی صدیں آجائاتا ہے۔

ایسا غوجی جو فروریوس کی تضییف ہے اُسکے ضمیمہ میں فارابی نے کلیات پر پیسی رکھا

”میہنہ نقیضین کا علم وہ علم نہیں ہے بلکہ ایک ہی علم ہے“، ترجم

”کہ قطبی تفہیم و اثبات میں اس طرح کہ افت پر ہے یا لا۔ سہ ہے اور بیان ہے یا لا۔ جسے تفہیم کثرت اور مقصدم ہے بیچ دیں اور بیان ہے دو زمیں“، ترجم

انہا کیا ہے۔ ایسکے تزدیک بجزئیات نہ صرف اشیاء میں اور اور اک حسی میں بلکہ تعلق میں بھی آتے ہیں۔ اسی طرح کلیات نہ صرف بطور عرض کے افواہ اشیاء میں موجود ہیں بلکہ جو ہر کی حیثیت سے ذہن میں بھی موجود ہیں۔ ذہن انسان کلیات کا انتزاع کرتا ہے اشارے سے لیکن قبل انتزاع بھی یہ وجود رکھتے ہیں۔ واقعی یہ تین امتیاز قبل تحقیقت فی الحقيقة اور بعد تحقیقت فارابی کے فلسفہ میں موجود کیا وجوہ مطلق بھی کلیات سے ہے ہے؟ کیا وجود دراصل ایک محول ہے ہے یہیں وال غلسہ میں پڑے شورہ شتر کا باعث ہوا۔ خارابی فنا سکا پورا اور صحیح جواب دیا ایسکے تزدیک وجود ایک سخنی یا منطقی نسبت ہے نہ کہ مقولہ تحقیقت جس سے اشارے کے باب میں کوئی انہا ہو سکے کسی شے کا وجود خود وہ شے ہے کچھ اور نہیں ہے۔

۶۔ خیال کا خیال میں پایا گیا ہے وہ ما بعد الطبیعت میں بھی ظاہر ہوتا ہے متغیر اور ابدی کے عرض امکان اور وجوب کے تصور رکھتے ہیں۔

خارابی کے تزدیک ہر شے جو نفس الامر میں موجود ہے یا واجب ہے یا ممکن ہے کوئی تصری قسم وجود کی نہیں۔ پس جو شے ممکن ہے اسکی خیق کے سلسلہ ایک علت کا ہونا ضرور ہے کیونکہ سلسلہ علتوں کا جو لائقنا ہی ہو تجویہ نہیں ہو سکتا پس ہم ایک وجود کے تسلیم کرنے پر جبکہ جبکا ہوتا واجب (ضروری) ہو جو خود معلوم نہ ہو جو اعلیٰ درجہ کا کمال رکھتا ہوا اور تحقیقت مطلق ملکت خیر مختصر نہیں علم ہو جبکی فاسق میں علم اور علوم دونوں ایک ہوں وہ جبکی فطر تائبے اعلیٰ نہیں اور جمال کو درست رکھتا ہو فطرت اسی کی ہے دکل شے یہ جمع الیہ مترجم، اس ہستی کے ہونے کا ثبوت نہیں دیا جاتا کیونکہ وہ خود ہی ثبوت ہے اور سبب ادل ہے کل اشارے کا جبکی ذات میں صدق اور تحقیقت دونوں منطبق ہیں اور ایسے موجود کی ہستی ہی میں وحدت شامل ہے۔ وہ ایک ہی ہے کیونکہ اگر دو موجود مطلق ہوں تو وہ ہر ایک اینہ سے ما بر الاشتراک اور ما بر الامتیاز رکھتا ہو گا اس صورت میں دونوں بسط اور ہیں۔ بلکہ ہر ایک مرکب ہو جائے گا ادا مابراہما الاشتراک اور

لہ یعنی کل کا وجود ذہنی جو ہریت رکھتا ہے۔ کلیات مختصر اعراض نہیں ہیں بلکہ تحقیقت ذہنی رکھتے ہیں ۱۷ مترجم۔

لہ یعنی کلیات کا وجود ہماری نسبت سے انتزاعی ہے لیکن کلیات یہ تنفسی ہیں انتزاع سے اگر کوئی نہ بھی انتزاع کرتا تو یہ موجود ہوتے ۱۸ مترجم۔

لایہ الامیاز سے) جب تک سب سے کامل ہستی ہے چاہئے کہ من جبیع الوجه واحد ہو۔

وجود اول وحدہ لا شرک کے عین حقیقت کو سرم خدا کہتے ہیں اور چونکہ اس کی ذات شے
واحد ہے وہ صیغہ وفصل الحدیثے برائے اس کی تعریف محل ہے۔ لیکن انسان اس کو
اسما و حسنی سے یاد کرتا ہے جو کل عزت و جلال اور کل خیر کے دلالت کرتے ہیں کیونکہ طریقہ میں
الغاظ اپنے نہ صورت سے درود موجاتے ہیں اور مقاہیم کا کوئی اختلاف باقی نہیں رہتا۔ بعض اسماو
اس کی عین ذات پر دلالت کرتے ہیں دوسرے اسما و ان اضافات پر جو اس کو مخلوقات سے
ہیں۔ ان اضافات اعتباری سے اس کی وحدت ذات میں کوئی فرق نہیں آتا مگر ان سب کو
مجاز بسمحتا چاہئے اور محض خفیف سی تسلیل پر ان کا اطلاق ہوتا ہے۔ خدا کا وجود سب سے
اکمل ہے چاہئے کہ اس کا تصور بھی کامل تر ہو۔ ریاضتی کے مقاہیم طبعیات کے مقاہیم سے
کامل تر ہیں کیونکہ ریاضتی کامل موضوعات پر دلالت کرتی ہے لیکن کامل موضوعات کے ساتھ
ہمارا وہی مال ہے جو کامل ذر کے ساتھ ہے ہماری آنکھیں کمزور ہیں یعنی اُس ذر کے دیکھنے کی تاب
نہیں لاسکتے۔ جو نقصان ماوے کے ساتھ لگا ہوا ہے ہماری عقل بھی اُس کے دوٹ سے پاک نہیں ہے
۔۔۔ ہم ترتیب درج کے سلسلے میں خدا کو بہتر دیکھ سکتے ہیں بہ نسبت اس کی عین ذات
اُس کی وحدت صرف سے کل کی ہستی نکلتی ہے کیونکہ اس کا علم سب سے باہم تر قوت
ہے۔ خود خدا کو اپنی معرفت ہونا اس عالم کے وجود کا باعث ہے، بل ایجاد کے وجود کی
عملت قادر مطلق کا ارادہ نہیں ہے بلکہ وجوب کا علم۔ قدم سے نام چیز دل کی صورت میں یا مثلایں
خدا میں دا اُس کے علم اذلی میں موجود ہیں۔ اور اسکی ذات سے اذل میں اس کی صورت بھی
پیدا ہوئی جس کو کل دوائی سمجھتے ہیں یا پہلی مخلوقی روح جو سب سے ادنپرے آسمانی کردہ کو
حرکت دیتی ہے۔ اس ترتیب میں پے در پے ایک روح دوسری سے پیدا ہوتے ہوتے
آئندہ میں جو افالاک سے متعلق ہیں ہر ایک کی نوع جدا جدل ہے اور ہر ایک کامل ہے اور
یہ افالاک کی پیدا کرنے والی ہیں۔ یہ تو ائمہ جو آسمانی فرشتے ہیں سب مل کے دوسرے
درجے کی ہستیاں ہیں۔ تمہرے درجہ میں عقل ہے جو انسان میں کام کرتی ہے اُس کو بھی
مقدس روح ہوتے ہیں اور یہ آسمان اور زمین کو ملادیتی ہے۔ نفس چوتھے درجہ میں ہے
یہ دو یعنی عقل اور نفس بذات خود اپنی اصلی وحدت پر نہیں باقی رہتیں۔ بلکہ انسانوں
کی کثیر تعداد کے اعتبار سے کثیر ہو جاتی ہیں۔ ان کے بعد صورت اور ہمیولی کا ثبور ہوتا ہے

یہ موجودات پانچوں اور پھٹے درجے کے ہیں اور ان پر سلسلہ روحانی موجودات کا
ختم ہوتا ہے پہلے تین درجے خدا ارواح اور افلاک اور قتل فعال بذات خود وہ میں
ہیں اور دیں درجے جوان کے بعد میں نفس و صورت وہیوں اگر یہ غیر جہانی ہیں لیکن جتنا
عقل میں داخل ہوتی ہیں جہانی جس کا سبود روح کی تخلیق ہے اس کے بھی چھوڑ رجے ہیں
اجرام سماوی ہایان انسانی ما جامِ حیوانات غیر انسان یعنی ادنیٰ درجے کے حیوان۔
اجرام نہایات عدد نیات۔ اور احجام بیظے۔

فانما فارابی کے خیال مسلم کا اثر ان بیشتر میں ظاہر ہوتا ہے جس میں تین کے
عدد کا ترتیب کیا گیا ہے۔ اس عدد کا اپنی مفہوم ان میں ہے جیسا کہ چار کے عدد کا مفہوم
 فلاںڈ فلک (طبعیں) کے لئے ہے احمد علامات سے بھی یہی خیال ظاہر ہوتا ہے۔
یہ بیان نفس ظاہر ہو جنی ہے۔ جدید افلاطونیت سے مفہامیں اخذ کئے گئے ہیں۔ فتن
یا خروج عالم کا قدیم کہنا نہ طریقہ ہونا معلوم ہوتا ہے۔ پہلی خلوق روح دعقل اول (اپنے
خالق کے تقلیل سے وہ سب ای انسانی روح دعقل ثانی (کو عالم وجود میں لائی۔ اور اسی روح
دعقل اول کے جب اپنی ذات کا تقلیل کیا اور اپنی ذات کی سرفت حاصل کی تو پہلا جسم
رفلکٹ کردیجہماست) (اسب کے اور کا انسانی گرد جو کل عالم پر محیط ہے) اور اسی طرح
یہ سلسلہ خود ری موجودات سے جاری رہا یہاں تک کہ سب کے نیچے خواہماں ہے یعنی فلک
قمریہ امواہیہ نظر پر یعنی بیکیوس کے نظام افلاک کے مقابلے سے۔ اور یہ ہر تسلیم یافتہ شخص
درجن نے کما حقہ اکناب علم کیا ہے) معلوم ہے کہ از کرہ دشمنی Dante کی کوہ دیا
اور جو افلاطونی طریقہ اخذا کا تاثرات سے۔ یہ افلاک ہیئت مجھوںی سے ایک
ہی سلسلہ کہیں تطلع نہیں ہوتا۔ عالم کی تکوین اور بقا ایک ہی چیز ہے۔ عالم میں صرف
خدا سے تعالیٰ کی وحدتیت کا نقشہ لکھنا ہوا ہے بلکہ اس کی پاکیزگی کا بھی ہو رہے اس
خوبصورت نظام میں جو عالم پر حادی ہے۔ منطقی (عقلی) نظام عالم کا بھیہ اخلاقی نظام
ہے۔ یہ زمین جو قمر کے نیچے ہے یہ بلاشبہ اجرام سماوی پر موقوف ہے تاہم وہ اثر

لے۔ ہر جگہ مسلمان پور پی صنف کے نزدیک میاٹیوں کے مذون مت مانے گئے ہیں لیکن جم نے ہر گز نہیں بلکہ
فادی کسی سمجھی کامشاگر دھماکہ اور بضریں بحال اگر ہر بھی تو اس سے کیا فائدہ بیجیت کا اور کیا نفس اسلام کا چہہ۔

جو اور پر کی جانب ہے وہ وہلہ اول میں بداہتہ کل کی ضروری ترتیب پر رکھتا ہے اگرچہ وہ سترے مرتبہ پر جزئیات پر بھی ہوتا ہے کہ طبعی مشارکت کے فعل سے لہذا ایسے خوابط سے جو تجربہ سے ہمکو معلوم ہوتے ہیں۔ اسٹرالوجی و علم تجیم یعنی علم احکام نجوم جسمیں ہر جزیر امکانی یا غیر معمولی اوضاع کو اکب یا قوانین سے مشوب کی جاتی ہے اس پر فارابی نے بحث کی ہے۔ مکن کا تلقینی علم موجود نہیں ہے اور جیسا کہ اس طبقاً میں سے بھی بدایت کی ہے اکثر واقعات اس زمین پر اعلیٰ درجہ کے اتفاقی یا مکن میں۔ ظکریات کے عالم کی دمکت اور ہے اور وہ باعتبار ماہست زیادہ تر کامل ہے اور اسکے افعال ضروری عوامل کے مطابق ہیں افلاک اس عرضی عالم کو وہ چیزیں دیتے ہیں جو اچھی میں لہذا یہ بالکل غلط ہے کہ بعض ستارے سدھیں اور بعض نہیں ہیں۔ افلاک کی جیمت ایک ہی ہے اور یہ کہیتہ خیر ہے وہ نتیجہ ہیں پر فارابی اعتبارات مذکور سمجھ پہنچتا ہے وہ یہ ہے وہ علم جو بُرہ اُنی صلاحیت رکھتا ہے اور بالکل تلقینی ہے وہ صرف ریاضیات یا علم بیان سے ملتا ہے افلاک کے طبعی مطالعہ سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ ظہر ہے مگر مسائل اور غریب کی نہیں جو علم نجوم سے بہم تعلقی ہیں وہ تردید سے خالی نہیں ہوتیں۔

عالم افلاک کے مقابل میں زیرِ غلک قرعنا صدر بعد کی سلطنت سے ہے اس سلطنت میں اضافہ اور تغیرات ہیں۔ اس ملکت کی کثرت میں بھی ایک صعودی سلسلہ کی وحدت پائی جاتی ہے غاصر سے لیکے انسان تک فارابی اس مضمون میں کچھ زیادہ جدیں نہ کر سکا۔ وہ اپنے منطقی طبع نظر پر جارہا اُسے طبیعت کے شعبوں پر زیادہ توجہ نہیں کی۔ ان شعبوں سے علم الکیمیا کو بھی وہ بلا تردید تارہ کیونکہ مادہ سے واحد ہونے پر اُس نے اعتقاد کیا۔ اب یہ خود فارابی کے مسئلہ انسان یا فرماں انسانی کی طرف رجوع کرتے ہیں جس کو ایک حد تک سے لے جسی ۹۔ نفس انسانی کی قوتیں یا صیمہ مساوی نہیں ہیں بلکہ انہیں ایک صعودی ترتیب ہے

لے سکتے یہ کہ فنا صراحتاً بعد کا ہیولی ایک ہے اس لیے کون و فنا دینے ایک خنث کا دوسرا سے میں تبدیل ہو جانا ممکن ہے پس ایسا استعمال یا تغیر کر مکملات میں بھی ہو تو کیا عجب ہے خلاصہ تقریب یہ ہے کہ جب خدا کو کا اپسیا ہو پا آتی ہو جانا ممکن ہے تو انہے کے سونا ہو جانیں کیا استوار ہے جو لوگ الکیمیا کے تاثر میں اُن کا استبل لیسا ہے ۱۲ مترجم۔

ادنی قوت مادہ ہے اصلی قوت کا پھر یہ صورت ہے بے پہلے کے لئے۔ سب سے اعلیٰ قوت یعنی تعقل غیر مادی ہے اور وہ جملہ صورتوں کی صورت ہے جو اس سے پیشتر ہیں۔ حیات نفس کی اشیاء محسوسہ سے متعلقہ کی جانب ترقی کرتی ہے بذریعہ قوت استخضار کے لیکن تمام فوتوں میں کوشش یا ارادہ خدمت انجام دیا جائے۔ ہر سلسلہ کا ایک عکس نکلتا ہے عمل میں میلان یا عدم میلان اور کاکاتا سے جنکو حواس نے ہبیا کیا ہے غیر منفك ہیں۔ انکے استخضارات کی جانب نفس ایک انداز اختیار کرتا ہے رضا مندی یا نارضا مندی بذریعہ ایجاد کے یا بذریعہ سلب کے۔ بالآخر عقل نیک یا بد کا حکم کرتی ہے اور ارادہ کو دراہی بخشتی ہے اور تعمیر کرتی ہے فن یا علم کو۔ کل ادراک یا استخضار یا تعقل کے ساتھ ایک کوشش لگی رہتی ہے تاکہ ضروری نتیجہ تک رسائی ہو جس طرح گنجی کی شعاعیں نکلتی ہیں جو ہر نار سے۔

نفس وہ ہے جو جسم کے وجود کو کمال عطا کرتا ہے مگر وہ جو کمال عطا کرتا ہے وجود کو وہ ذہن یا روح (عقل) ہے یہ روح درحقیقت حقیقی انسان ہے۔

۱۰۔ پریکٹ رجوع کرتی ہے ذہن یا روح کی طرف۔ انسانی روح ہر چیز ارضی ایک اعلیٰ طور کے وجود کی طرف عروج پاتی ہے یہ وجود جہانی مقولات سے ترقی کرتے ہیں۔ پس ایک استعداد یا امکان کی حیثیت ہے بے پہلے کے نفس میں ذہن یا عقل بالقوہ موجود ہے اور یہ عقل بالفعل ہو جاتی جب سمجھ آتی ہے اور جسمانی صورتیں تجربے میں بذریعہ حواس یا قوت متصرفہ (استخضار) کے داخل ہوتی ہیں لیکن یہ انتقال قوت ہے فعل میں۔ تجربے کا تحقق (حقیقت ہو جانا) انسان کا کام نہیں ہے۔ بلکہ فوق انسان روح سے ایسا کوافع ہوتا ہے۔ وہ روح سب سے نیچے آسمان فلک فرکی روح سے خارج ہوتی ہے۔ اس طریقہ انسان کا علم ایک فوتوںی علیہ ہے نہ وہ علم جسکا اکتساب ذہنی کوشش سے ہوا ہو۔ روح کی روشنی میں جو روح ہم سے بالاتر ہے ہماری قوت مہرہ جسمانی صورتوں کو معاملہ کرنے اور اُسکے باعث سے تجربہ وسیع ہو کے علم معقولی موجا تا ہے۔ تجربہ فی الواقع صرف ان صورتوں کو اختذل کر لیتا ہے جو عالم مادی سے انتزاع کی گئی ہیں۔ لیکن مادی چیزوں سے

لئے کسی صفت کو اُسکے موصوف سے ذہن میں جد کر کے اُس پر تظرکرنا عمل انتزاع ہے مثلاً اس فیدے سے سفید انسان سے انسانیت ۱۲ مترجم۔

پہلے اور رُآن کے اوپر الیسی صورتیں اور موجودات میں انسانوں کی خالص احوالیں۔ انسان اب آگاہی پا نامہ ہے ان مجرد صورتوں سے : انھیں صورتوں کے اثر سے انسان اپنے تجربے کا مفہوم سمجھ سکتا ہے۔ خدا سے ابتداء کر کے روح انسان تک اعلیٰ صورت اُسی پر تاثیر کرتی ہے جو ٹھیک اسکے ماتحت ہے ہر دریافتی صورت قابل بھی ہے اور فاعل بھی یعنی اپنے ماقوق سے قبول کرتی ہے اور ماتحت کو عطا کرتی ہے۔ بہبود انسانی روح کے جو کوئی ماقوق سے متاثر ہوتی ہے دعقل مستفادہ، ماقوق انسانی روح جسکی تکوین سے آخر روح طکی سے ہوئی فاعل یا مکون دعقل فعال رہتے ہیں لیکن یہ علی الاتصال فاعل نہیں ہے کیونکہ اُسکی تاثیر مادہ کے وجود سے محدود ہے۔ خدا کے تعالیٰ کی حقیقت کامل ہے۔ اور وہ قدیم سے فاعل روح ہے۔

روح انسان میں تین جہات ہیں (۱) امکان (۲) بالفعل (۳) ماقوق کی جانب سے متاثر ہونا۔ فارابی کی رائے میں اسکے یہ معنے ہوئے کہ ایک روحاںی طور سے بالغونہ ہونا انسان کا بذریعہ (۲) مختلق اُس علم کا جو بذریعہ تجربے کے اکتساب کیا ہو (۳) ماقوق الحس کے علم کی طرف سہنما ف کرتا ہے جو تمام تجربے پر مقدم ہے اور خود تجربے کی رفتہ دلاتا ہے۔

روح کے درجے اور اُسکا علم مطابق وجود کے درجول کے ہے۔ جو نیچے کے درجے میں ہے اسکو مشوق ہے کہ اپنے سے اوپر والے تک رسائی کرے اور اوپر والے نیچے والے کو اپنے برابر کر لیتا ہے۔ جو روح ہم سے بالاتر ہے اور حس نے تمام ارضیات کو اُنکی صورتیں سمجھتی ہیں وہ ان منتشر صورتوں کو فراہم کرنا چاہتا ہے تاکہ وہ سب عشق میں متحد ہو جائیں اور لا اور صورتیں انسان میں پیش ہو جائیں۔ اور بلاشبک امکان اور حقیقت انسانی علم کی اس واقعہ پر موقوف ہے کہ وہی روح جسے جہانیات کو اُنکی صورتیں عطا کی ہیں وہی انسان کو تصور (مثال) عطا کرتی ہے۔ منتشر صورتیں ارضیات کی انسانی مع

لے ہم خدا سے تعالیٰ پر لفظ بعد کا اطلاق نہیں کرتے نہ فارابی نے کیا ہو گا یہ میساں مذہب کی اصطلاح ہے اور انھیں کو سبارک رہے ہمارا خشد اور حس کا خانق ہے نہ کہ خود روح ہو نہ عوذ باللہ مترجم۔

میں پائی جاتی ہیں اور اس سب سے روح انسانی سب سے اخیر آسمانی روح کے مشابہ ہو جاتی ہے۔ آسمانی روح تھی مدد ہونا۔ اور اس طرح خدا کے تعالیٰ تک رسائی کرنا۔ یہ مقصود ہے اور یہی سعادت ہے روح انسان کی۔

اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا قبل انسان کی موت کے ایسا اتحاد حکم ہے فارابی کی راستہ میں یا تو یہ مشکوک ہے یا بلا تامل ظنی میں جواب دینا چاہئے سب سے اعلیٰ سعادت جو اس حیات میں حاصل ہو سکتی ہے وہ معقولات کا علم ہے۔ مگر بدن سے جدا ہونے کے بعد نفس ناطقہ کو کامل آزادی ہل سکتی ہے جبکہ اعقل روح سے ہے۔ تو کیا نفس ایک شخص متعین کی یقینت سے باقی رہے گا؟ باصرفت ایک لمحہ کے لئے وہ اعلیٰ عقل عالم کی ایک حالت ہے۔ ہر اس سلسلہ میں فارابی کا بیان محل ہے اور اپنی مختلف تصافت ہر جواں نے اس باب میں لکھا ہے اس میں مطابقت نہیں ہے دوسرے مقام پر کچھ اور ہے، اس کا بیان اس طور سے ہے۔ انسان مرنے کے بعد غائب ہو جاتے ہیں (امتیاز شخصی باقی نہیں رہتا)، ایک نسل کے بعد دوسری نسل پیدا ہوتی ہے اور مثل نسل کے ساتھ مل جاتا ہے اپنی اپنی نوع کے اعتبار سے۔ اور چونکہ نفس ناطقہ مکان سے مقید نہیں ہیں وہ از روئے شمار و کرنے چکنے ہوتے جاتے ہیں اسے غیر النہایۃ جسی طرح ایک تتعلّل کا دوسرا تعلّل پر اضافہ ہوتا ہے اور قوت کا اضافہ قوت پر ہر نفس کو پہنچ اور پر تظریحی ہے اور دوسرا نفع پر جو اسکے مثل ہیں اور نفس جس قدر خوض و نظر کرتا ہے اُسی قدر انتہا کی لذت اُسکو حاصل ہوتی ہے (دیکھو گذشتہ ف ۱۳)۔

۱۱۔ اب ہم فارابی کے فلسفہ علی کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ اُسکے علم اخلاق میں اور سیاست میں ہم کو اہل اسلام کی زندگی برکرنے کے طریقہ ملتے ہیں اور معاشرت کے قریب تر اجاگتے ہیں۔ ایک یادو نگتے اُس کے طبع تظریکے پیش کئے جاسکتے ہیں۔
بی طرح منطق سے اصول علم کی توجیہ ہو سکتی ہے اُسی طرح علم اخلاق میں سیرت دجالپن،

لہ یعنی امتیاز اپنی شخصیت خاص کا باقی رہے گا یا انہیں اس سلسلہ میں اختلاف ہے بعض کے تزویہ کی شخصیت
ستعینہ باقی نہ ہے اُسی بعفر کے تزویہ بک باقی رہے گی ۱۲ مترجم۔
کے مسئلہ یہ ہے کہ نفس ناطقہ کی تعداد الامتناہی ہے ۱۲ مترجم۔

کے اساسی ضوابط سے بحث ہوتی ہے۔ اگرچہ اخلاق میں عمل اور تجربہ کی قدر و منزلت زیاد ہے پہبخت نظریہ علم کے جس میں عمل اور تجربہ کی زیادہ بحث نہیں ہوتی۔ علم اخلاق کی بحث میں خارجی نے بھی تو افلاطون سے زیادہ موافقت کی ہے اور بھی ارسطاطالیس سے لیکن ان تموقوں پر تقوف اور طریقت یا درویشی کے مذاق کو اختیار کیا ہے اور اس انداز میں فارابی دو نوں پر بحث لے گیا ہے۔ ماہرین الہیات کے خلاف بلاشبہ علم عقلی کو ان لوگوں نے مان لیا ہے لیکن اعمال دافعی کے ضوابط میں عقل کی رہنمائی کو نہیں تسلیم کرتے (یعنی حسن و فتح اشایہ کا عقلی ہونا نہیں تجویز کرتے) فارابی نے بتکار دعا صارکہا ہے کہ عقل کسی شے کے اچھے اور بے ہونے کا فیصلہ کر سکتی ہے۔ یعنی وہ عقل جو عالم بالا سے مستفاد ہے کس وجہ سے سیرت پر حکم نہیں لگاسکتی۔ خصوصاً اس اعتبار سے کہ علم رحمت، سب سے بالاتر فضیلت ہے۔ فارابی نے بڑی زور دار عبارت میں بیان کیا ہے کہ اگر ایک شخص ارسطاطالیس کی کتابوں میں جو کچھ لکھا ہے اُس کو کا حقہ جانتا ہے کہ اُس نے اپنے علم کے موافق عمل نہیں کیا اور دوسرے شخص کے افعال باہم ارسطاطالیس کی تعلیم کے موافق ہوں اگرچہ اسکو یہ علم نہ ہو کہ ارسطاطالیس نے کیا لکھا ہے تو بھی پہلے شخص کو دوسرا پر فضیلت ہو گی علم کا مرتبہ اخلاقی عمل سے بڑھا ہوا ہے ورنہ کسی عمل کے بارے میں علم کوئی حکم نہ لگاسکتا۔

نفس اپنی ماہیت کے اعتبار سے طلب رکھتا ہے جس حد تک نفس میں اور ک اور استحضار کی قویں ہیں اسی حد تک ارادہ بھی ہے مثل ادنیٰ دنبے کے جانوروں کے لیکن ہر انسان انتخاب کی آزادی رکھتا ہے اس نظر سے کہ قوت انتخاب مبنی ہے لطفی (عقلی) خیال پر۔ خالص تعقل آزادی کے چیز سے ہے۔ آزادی موقوف ہے ایسے دواعی پر جن کو تعقل نے پیدا کیا ہے۔ آزادی بعینہ وہی چیز ہے جو کہ ضروری بھی ہے بالآخر خدا کی نیت اور حکمت اس کا اصل مبدأ ہے۔ اس بھی سے فارابی مقدرات کا فائدہ ہے جو مراحت مادے کی طرف سے ہوتی ہے انسان کی آزادی میں جس کا مفہوم بیان ہو چکا ہے خلال انداز ہوتی ہے اور اسی سے انسان کی حکومت محسوس پر بہت ناقص طور سے قائم رہ سکتی ہے۔

اے یعنی خدا نے تعالیٰ نے سلسلہ حادث کو ازال سے پیدا کر دیا ہے جو امور دنیا میں واقع ہوتیں وہ کہ تقدیر ازال کے تابع میں ۲۳ مترجم۔

یہ حکومت کا لہ نہیں ہو سکتی جب تک نفس ناطقہ کو مارے کی قید سے نجات نہ واد فلسطینیوں کی تحریرتہ جو اُپر چڑھی ہوئی ہے اُس سے روح کی حیات میں مخلصی نہ ہو۔ یہ ب سے بڑی سعادت ہے جسکے لئے کوشش بلیغ ہونا چاہئے خاص ایسکی ذات کے لئے اور یہ سعادت بداہتہ خیر حاضر ہے۔ نفس انسانی اسی خیر دنیکی کو ملاش کرتا ہے جبکہ وہ اپنے سے بالآخر روح کی طرف رجوع کرتا ہے۔ شعیک اُسی طرح جیسے ارواح فلکی سب سے اعلیٰ تر موجود (ذات خدائے تعالیٰ) کی جستی کرتی ہیں۔

۱۲۔ اخلاق میں کبھی اصلی اخلاقی حالت کا لحاظ کم کیا گیا ہے۔ لیکن پائیکس دیا سیات، میں فارابی حقیقی زندگی سے بہت درجہ ہوتا ہے۔ اپنے مشرقی طریقہ تصور میں صرف اشیاء کے کی خالی رہی پہلاں (جمهوریت) افلاطون کی غرق ہو جاتی ہے۔ اُسکی جمہوریت کا حاکم فلسفہ ہوتا ہے انسانوں کا اجتماع ایک طبیعی خواہش سے ہوتا ہے لوگ ایک شخص کی مرضی کے تابع ہو جاتے ہیں اُسکی ذات میں حکومت خواہ نیک ہونواہ بد سما جاتی ہے۔ حکومت پدھر ہے اگر دیس بدھو۔ خیر کے اصول کے اعتبار سے یا تو باہل ہے یا خطأ کار ہے یا بالکل ہی خراب ہے۔ درجے طور سے نیک یا عمدہ ریاست کا ایک ہی نونہ ہو سکتا ہے یعنی وہ جس کا فرانزرو ا دانشنہ (ملکیم) ہو۔ اور فارابی اپنے بادشاہ میں تمام خوبیاں انسانیت کی اور کل فضیلتیں فلسفی کمیں پالیں۔ وہ افلاطون ہے (عربی)، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ کے جمعہ میں۔

اُن بادشاہوں کے بیان میں جو مثالی بادشاہ کے مقام پر ہوں کیونکہ انکن ہے کہ چند ایسے ہی بادشاہ ہوں جو ایکس ہی عہد میں موجود ہوں اور وزیر میں فرمانزدائی کی فضیلت اور حکمت میں قسم ہو گی۔ ہم مسلمانوں کے نظریہ سیاست کے قریب آجاتے ہیں جو اچ موجود ہے لیکن بیانات پر دھڑکنا یا اس حسب و نسب مثلاً جو کہ بادشاہ کے لئے مناسب ہے اور اُسکا یہ غرض یہ جہاد میں امام ہو صاف صاف بیان نہیں کر سکتے ہیں۔ یہ سب صفتیں فلسفہ کے کہرے میں اُراقی پھری میں پر

۱۵۔ اخلاقِ حد کمال پر اُسی ریاست میں بہت پاہیزے ہیں جو کہ بعض نہ ہبی جامعت بھی ہو۔ ریاست کی
حالت سے کسی فردِ حیثیت یا شہری کی صرف دنیاوی قسمت کا فیصلہ تعین نہیں ہوتا بلکہ اسکی اخیری
نجات بھی مدنظر ہے۔ نفوس رعایا کے کسی جاہل سلطنت میں عقل سے بے بہرا ہیں اور غناصر میں پائے

لے اس بیان میں تنازع کا شائیبہ ہے فارابیہ اور دوسرے مکالے اسلام پر گز تناسع کے قائل نہ تھے ۱۷ ترجمہ۔

اُتی میں محسوس صورتوں کی حیثیت سے تاکہ دوبارہ اور ہستیوں کے ساتھ متعبد ہو جائیں۔ خواہ انسان ہیوں خواہ پست درجہ کے جاندار۔ جو راستیں خطاكار میں یادہ جو فاسد میں حاکم ذمہ دار ہے۔ لیکن وہ نفوس جو فلسطکار میں اُنکا انجام بھی جاہلوں کا سامنہ گا دوسرے طور سے۔ اگر نیک اور عالم نفوس اپنے مقام پر باقی رہیں تو وہ عالم روح مجرد میں داخل ہوتی ہیں اور جس قدر عالی مرتبہ عالم میں انہوں نے اس حیات میں حاصل کیا ہو گا اُسی قدر بلند صرتہ پر موت کے بعد وہ فائز ہوں گے اور ویسی ہی شدید انکھی بہبخت اور سعادت ہوگی۔

غالباً اس قسم کے بیانات غلامہ صوفیہ کے اعتقاد کا پردہ ہے۔ این لوگوں کے نزدیک انسان کی روح عالمگی روح میں جذب ہو جاتی ہے اور بعرا بلا خردات الہی میں۔ کیونکہ فارابی کی تعلیم یہ ہے کہ اگرچہ عالم از رو سے استخراج یعنی منطق اور ما بعد الطبیعت سے، ذات خدا سے جدا ہے لیکن بطور استقرار یہ عالم نفس کے نزدیک بعینہ دوسرا عالم ہے کیونکہ ہر چیز میں ہتھ اکھتہ کے اعتبار سے بھی خدا کی ذات کل ہے (یہ اورست)۔

۱۲۔ اگر ہم فارابی کے نظام کو مجموعی نظر سے دیکھیں تو ہمکو معلوم ہو گا کہ وہ روحانیت کا مانع والا تھا یا زیادہ مناسب یہ ہے کہ معقولیت کا مانع والا ہے۔ جماعتیات و حسکار جو عروس کی جانب ہے یعنی محسوسات۔ جب اُسکی تنظیم روح کی تحفیل میں ہوتی ہے تو اُسکو ایک پریشان احضار کہنا پڑتا ہے۔ اگر کوئی شئے درحقیقت وجود رکھتی ہے تو وہ روح ہے اگرچہ روح کے مختلف مدارج ہیں۔ خدا ہی کی ذات کا مل طور سے غیر مرکب (بسیط) اور فاصلہ روح ہے جبکہ وہ وہ صیں جواز میں اُس دخدا کے تعالیٰ سے نکلتی ہیں اُن میں کثرت کا عضور موجود ہے۔ ابتدائی ارواح کا شمار بظیہی میں نظام عالم میں طے ہو چکا ہے اور وہ آسانی فرشتوں کے مدارج مطابقت رکھتا ہے جس قدر کوئی اُن میں سے مدد اسے دور نہ ہے اسی قدر مجرد ذات میں وہ

لے بہت سرست شدید امام صوفیہ کی اصطلاح میں اسی کو وصال کہتے ہیں اور چونکہ بعد مردنے کے اسکا وقوع مانا جاتا ہے۔ لہذا موت ہی کو وصال کہتے ہیں ۱۲ مترجم۔

لہذا فارابی کے ارسی میں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ ہمہ اورست کا قائل تھا۔ یوروپی صنعت اگر فارابی کی کسی کتاب کا حوالہ دیتا یا کسی مونٹ کا قول اس باب میں نقل کرنا تو بہت مناسب ہوتا ۱۲ مترجم اور دوستہ معقولیت (Intellectulism) کا ترجمہ کیا گیا ہے امام۔

کتر درجے پر ہے غلکی روشنائی است میں جبکا مرتبہ خیر ہے اُس سے انسان کی اصل ماہیت پیدا ہوئی ہے یعنی عقل۔ اُس تمام سلسلہ میں کوئی افتخار نہیں ہے کہ عالم نہیں ہے خوبصورت اور مرتب جسم وحی ہے۔ شر اور شرپ زبد اور برا، ضروری تباہ ہیں شخصی محمد و دیت کے۔ لیکن خیر جو کل عالم کی صفت ہے وہ ظاہر اور رخایاں ہے۔

کیا یہ خوبصورت ترتیب عالم کی جواہر میں خدا کے تعالیٰ سے تھی ہے کہ جویں فاسد ذرخواہ ہو سکتی ہے یا بھر خدائی ذات میں بیوی کر سکتی ہے۔ بلاشک خدا کی ذات کی طرف بازگشت ہوتی ہے نفس کا شوق عالم بالا کی طرف لئے جاتا ہے اور علم کے حوال سے روح کو خالص کرتا ہے اور عالم بالا کی جانب راہ نہیں کرتا ہے۔ مگر اس کی حد کیا ہے؟ اس سوال کا صاف جواب ہے حکما دے سکتے ہیں انہیاں دعیہ اسلام، اور ان دونوں طبقوں کی حکمت فارابی کے نزدیک عقل فعال سے مستفاد ہے جو تم سے بالاتر ہے۔ فارابی اکثر نبوت کا ذکر کرتا ہے جو علم و عمل انسانی کی سب سے بلند منزل ہے لیکن یہ فارابی کی فلسفی رائے کرنٹی ہو سکتی۔ یا کہ از کم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اُنکے نظری فلسفہ کا یہ مطلق غیر جائز ہے۔ اُنکے نظری مغلظ میں جرئتی جیکو نبوت سے تعلق ہے۔ خواب کشف الہام وغیرہ۔ جیز تھیل یا استرجاع ہے۔ اور تھیل اور استرجاع کا مرتبہ درمیان محسوس اور معقول کے ہے۔ گو کہ علم اخلاق اور سیاست میں فارابی نے خوب کو اہم تریکی رتبہ پر بیکارہ دی ہے لیکن اُس کی مطلق منزلت مخالفات سے پست تر ہے یعنی وہ علم جو فاصلہ براہان سے حاصل کیا جائے۔

فارابی نے تمام عمر عالم عقلی میں بس کی وہ علم ذہن میں بادشاہ تھا گرد نیادی سرو بیان کے اعتبار سے فرقہ تھا۔ وہ اپنی اکابر میں اور اپنے باغ کے بچوں اور چڑیوں میں خوش رہتا تھا۔ اپنی قوم کے نزدیک یعنی اسلامی جامعۃ میں وہ بالکل حقیر تھا۔ اخلاق اور سیاست کی تعلیم میں ذنیادی مسائلات کی جگہ نہ تھی نہ جہاد کی۔ اُنکے نلسون نے کوئی ایسی جلت

لئے بورڈی مصنعت کو فارابی کی نسبت یہ بُگمانی ہے کہ وہ واقعیت نبوت کا فائدہ تھا۔ جب خود فارابی کا بیان اور وہ بھی بار بار مصنعت کے نزدیک بہوت کو سب سے اعلیٰ طبقہ ظاہر کرتا ہے نہیں معلوم پڑے کیونکہ مصنعت کا استبعاد کرتا ہے ۱۲ ترجمہ

لئے جو بات حافظہ میں ہو اُنکا پلٹ لگے عند الذہن حاضر ہونا استرجاع ہے۔ ۱۲

جو اس سے تعلق رکھتی ہو پوری نہیں کی۔ اسکا فلسفہ تنقیل کے بھی خلاف تھا جبکہ حواس اور عقل دوں سے تعلق ہے ہر چند تنقیل کی زندگی صفت کے کاموں میں ظاہر ہوتی ہے اور اسی بھی خیالات میں بھی۔ فارابی روح کی تجربہ میں غرق تھا۔ اسکے معاصرین اسکو ایک پرہیزگار یا ک نفس مقدس شخص سمجھتے تھے۔ اسکو حیث کی نکاح سے دیکھتے تھے اور اسکے بعث شاگرد اسکو محترم تھے اور اسکی بہت عزت کرتے تھے۔ مگر بلا یا ان اسلام کو مدد بھاگتے۔ بلاشک اسکے کافی وجہ بھی موجود تھے کیونکہ فلسفہ طبیعت نیچہ روت اور دہرات کی طرف لیجا تا ہے۔ اور توحید منظقوں کی غیر معلوم طریقہ سے ذہب بھرا اور کی راہ نما ہو جاتی ہے۔

۱۵۔ فارابی کے شاگردوں کا فلسفہ وسیع نہ تھا۔ ابوذر گرمائی بن عدی جو ایک محقق فرقے کا عیسائی تھا یہ سب اسطراطیلیس کی کتابوں کے مترجم تھے گرایک شاگردوں کی زیادہ مشہور ہو گیا جو ابو سلیمان محمد ابن طاہر ابن بہرام السجستانی کی نسبت نام اور لقب سے پہلے کارا ماتا تھا یہ اپنے استاد سے بعداً میں ملا تھا وہ سویں صدی کے نصف آخر میں وہ اپنے زمانے کے علماء میں سے تھا۔ مناظرانہ مکالمہ جوان زوون میں ہوا کرتا تھا اور تعلیمات استاد کے کسی حد تک مخفوظ ہیں اس تحریر سے ہم اس فرقے کے علمی نتائج کو صاف صاف ملاحظہ کر سکتے ہیں۔ جس طرح فلسفہ فطرت ایک مخفی علم ہو گیا تھا اور کندی کے نابغین فلسفہ کو چھوڑ کر کے ریاضیات کے شعبوں میں اور علم طبیعتیات میں مشغول ہو گئے تھے۔ اسی طرح مختلف مذاہدین سے فارابی کو فلسفہ انفاؤن سے انہاک تھا اور تعریفات اور مفہوم کے اختیار مناظروں کے موضوع بحث ہو گئے تھے مختلف جزئیات پر تائیخ فلسفہ میں اور دوسرے علوم میں مناظرے ہوئے تھے ان مباحثت کی کوئی ترتیب اور شسل نہ تھا اور ان مفہومیں سے کوئی فاصلہ پیش نہیں ظاہر ہوتی۔ زیادہ تر نفس انسانی کا مسئلہ پیش نظر تھا اور پوری توجہ اسی طرف تھی۔ پہلی حال اخوان الصفا کا بھی تھا مگر صرف اتنا فرق تھا کہ اخوان الصفا عجائبات نفس کی طرف سے متوجہ تھے اور منطقی صفت نطق کی باریت پر غور کرتے تھے اور نفس کا معنو ماوراء نطق دعایم ملکوت، میں پیش نظر تھا۔ سجستانی مکروہ کے لوگ لفظ اور معنے پر وقت گائے کرتے تھے بجاے احمد اداور حروف کے جو اخوان الصفا کا طریقہ تھا۔ مگر نتیجہ دونوں حصوں پر میں یہی تھا یعنی تصوف کے اسرار۔

لہذا تعبیر نہ کرنا چاہیے کہ ابو سليمان کی عالما نہ محفلوں میں جیسا ائمکے شاگرد تو عینہ (۱۰۹) نے بیان کیا ہے انہاؤ قلسہ سقراط افلاطون اور ایسے ہر فلسفہ کا ذکر بیشتر موتا تھا۔ بُنْبَتْ ارسطو طالبیں کے مختلف اطوار اور قابلیت کے لوگ اسی محفل میں جمع ہوتے تھے کسی سے یہ نہیں پوچھوا جاتا تھا کہ کیس ملک کے رہنے والے ہو یا تھا راز مذہب کیا ہے۔ ان علماء کا اعتقاد افلاطون کے اس قول کے موافق تھا کہ ہر رائے میں کسی نہ کسی قدر سچائی ضرور ہوتی ہے جس طرح کل اشیا میں وجود ہے اور سر علم میں حقیقت داخل ہے اور حقیقت ایک ہی ہے اسی مسلمہ کی بنیاد پر کا یخیال تھا کہ ہر شخص کی تحقیق کی ابتداء اپنی رائے کے صدق پر ہوتی ہے ہر شخص سمجھتا ہے کہ اُسکی رائے صحیح ہے اور جس علم کی جانب اُس کا میلان ہے اُس علم کو جایہ علوم پر ترجیح ہے اور اسی وجہ سے مذہب اور فلسفہ ایک ہی چیز ہے۔ اگرچہ دو فوں کے متعلق بحث مباحثہ کیوں نہ ہو۔ بلکہ فلسفہ سے مذہب کی تصدیق ہوتی ہے اور مذہب فلسفہ کے نتائج کی تحلیل کرتا ہے۔ اگر فلسفیانہ علم اصل اور کمال نفس انسان کا ہے مذہبی تین فلسفہ کی جانب ہے یا راستہ ہے طرف مقصود کے چونکہ عقل جمیت الہی ہے زین پر یہ غیر ممکن ہے کہ عقل اور وحی والہام میں تناقض ہو اسکی ضرورت نہیں ہے کہ خبریات مسائل پر نزدیکی جائے جس پر مناظر دل میں بحث ہوا کتنی تھی اُسکا خلاصہ مطلب ہم نے یہاں لکھ دیا ہے بحثتائی اور اسکے تابعین کے حلقة کا ظہور علمی ترقی کی تاریخ میں بہت اہم رکھتا ہے کہ فلسفہ اسلام کی تحلیل میں وہ کچھ ایسا نامایاں نہیں ہے۔ فارابی کے نزدیک جو چیز روح کی زندگی تھی وہی مضمون اس جماعت کے عالما نہ مکالمہ کا ایک عددہ موضع بحث ہو گیا تھا۔

۳- ابن مسکویہ

اب ہم اُس نقلہ کو قلت پر پہنچ گئے ہیں جبکہ دسویں صدی گیارہوں میں منتقل ہوتی ہے۔ فارابی کے تابعین کا دوختنمہ ہو گیا۔ ابن سینا کے ظاہر ہوئے کا زمانہ آگیا جس نے سلف کے فلسفہ میں ایک تازہ روح پھونک دی۔ اور وہ از مر نوزندہ ہو گیا۔ ابن سینا ابھی بالکم سن تھا۔ یہاں ہم ایسے شخص کا ذکر چھپ رہیں جبکو کندہ سی سے زیادہ مناسبت تھی بُنْبَت

فارابی کے لیکن وہ اصلی نکتوں میں فارابی سے موافق تر رکھتا ہے۔ کیونکہ اُسکے مأخذ بھی وہی تھے جو فارابی کے تھے۔ وہ اس امر کی بھی ایک مثال ہے کہ اکثر اذکیا اس زمانے کے منطقی ما بعد الطبیعتیات کی تحقیقات میں فارابی کی پیروی پر راغب نہ تھے ابو علی ابن سکویہ طہور کا یہی عجید تھا۔ وہ طبیب حالم غفت موح خدیم خاص اور خزینہ دار سلطان محمد الدّع کا تھا۔ بن ہو کے نسل نامہ میں وفات پائی۔ مجلہ اور کتابوں کے ان کے باقیات الصالحة سے دکاپ الطہارت، فلسفیات نظام اخلاق جو اس زمانہ تک مشرق میں بہت گلاں بہا تصنیف بھی جاتی ہے۔ جمودہ مoad اس کتاب کا افلاطون اور ارسطاطالیس اور جاینبو اور شریعتِ اسلام سے لیا گیا ہے۔ کوکہ ارسطاطالیس کے مفہام میں سب سے زیادہ ہیں۔ اُسکی ابتدا ایک رسالہ سے ہوتی ہے جو نفس کی ماہیت کے بیان میں ہے۔

۲۔ ابن سکویہ کا بیان ہے کہ نفس انسان بسیط خیر جسمانی جو ہر ہے اُسکو اپنے وجود اور علم اور افعال کا شعور ہے ضرور ہے کہ اُسکی ماہیت روحمانی ہو یہ اسی سے ثابت ہے کہ یہ ایک بارگی اور ایک ہی وقت میں متضاد قسم کی صورتوں کو اختذکرتا ہے۔ مثلاً مفہوم سفید اور سیاہ کا در انحالیکہ جسم ایک ہی صورت کو ان دونوں سے قبول کر سکتا ہے۔ اور یہ کہ محسوس اور معقول و ونوں صورتوں کا فہم اُسکو معاً عقلی طور سے ہوتا، کیونکہ طول نفس میں طویل نہیں ہے اور نہ حافظہ میں زیادہ طولانی ہو جاتا ہے۔ لہذا علم اور کوشش نفس کی راستے بدن کی حد سے اگے بڑھی ہوئی ہے تمام عالم محسوسات اُس کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ مزید بدان یہ کہ نفس کو وہی علم معقولات کا ماحصل ہے جو محسوسات سے ماحصل نہیں ہو سکتا کیونکہ ایسے ہی علم کے ذریعہ سے یہ صدق اور کذب کو دریافت کر لیتا جکہ جسی اور اک میں اشیاء اسکے سامنے حاضر ہوتے ہیں اور یہ ان کا مقابلہ کرتا ہے پس یہ حواس کی نگرانی اور اُن میں تصرف کرتا ہے بالآخر شعور ذات یا اپنے ہی علم کے علم میں روحمانی عقلی اور حدت نفس کی بالکل نمایاں ہے۔ وہ وحدت جس میں عقل اور عاقل اور معقول یا ک

ہو جاتے ہیں۔ انسان کا نفس کتر درجہ کے جانوروں سے مخصوص یہ امتیاز رکھتا ہے کہ اُسکو قوت یا انتقامی تامل کی قدرت پہنچوں سکی سیرت کی اصل ہے جسکا خیر کی جانب ہے۔

۳۔ وہ چیز جسکی وجہ سے کوئی موجود ذہنی ارادہ فایت یا کمال اپنی ماہیت کا ماحصل

کرے وہ عموماً نیک کہا جاتا ہے۔ پس ایک استعداد خاص یا میلان جو کسی فایض کی طرف
جاتا ہو نیکی کے لئے مطلوب ہے۔ مگر استعداد کے اعتبار سے انسانوں میں ڈیافرق ہے
صرف چند ہی افراد نظرت سے (ابن مسکویہ کے نزدیک) نیک ہیں اور کبھی بُرے
نہیں ہوتے۔ کیونکہ جو چیز اصل فطرت میں ہے وہ بدل نہیں سکتی۔ اور اکثر اصل فطرت سے
مُبہیں۔ دوسرے جو ابتداء سے نہ نیک ہیں نہ بدہیں وہ بلا تعین کبھی ایک طریق پر چل سکتے
ہیں کبھی دوسرے طریق پر بذریعہ تعلیم اور معاشرت کے۔

خیر یا کلی ہے یا جنلی۔ خیر مطلق کوئی چیز نہیں ہے الاؤہ جو بعینہ ہستی سے جو سب سے
ملا تر ہے اور جو سب سے بالآخر علم ہے اور کل خیر مجموعی حیثیت سے اسکے ملنے کی کوشش میں ہے
لیکن ہر شخص میں واحد یا جنلی خیر کا نہ ہو زیرت یا سعادت کی حیثیت سے ہوتا ہے اور اُس کا
مجموعی اور فرعی ظہور اُسکی اصلی ماہیت کا نہ ہو رہے۔ باعتبار اُسکی بالمنی ہستی کی حقیقت کے
عموماً اس طرح کہنا چاہتے کہ انسان نیک اور سعید ہے اگر اُسکے افعال انسان کے
ہیں؛ نیکی فضیلت، انسانی خوبی ہے کچونکہ انسانیت باعتبار اپنے متلوں کی بنندی اور پیکے
اختلاف رکھتی ہے لہذا سب کی سعادت یا نیکی کیسا نہیں ہوتی۔ اور اگر ایک فرد انسان
صرف اپنے ہی بھروسے پرچھوڑ دیا جائے تو اُسکو وہ تمام خوبیاں نہیں میرہ ہو سکتیں جو اُسکے
لئے ممکن تھیں لہذا اضر ور ہو اک ایک جماعت کثیر ایک ساتھ رہے بہتر کرے۔ اس کا نتیجہ ہو جائے
کہ سب سے پہلا فرض جو تمام نیکیوں کی بنیاد ہے محبت کل انسانوں سے حاصل ہو گی جس کے بغیر
کوئی جماعت ممکن نہیں ہے۔ کوئی فرد انسان فقط اور انسانوں کے ساتھ اور ان پر کے درمیان
رہنے کے کمال حاصل کر سکتا ہے۔ لہذا اخلاق ضرور ہے کہ اجتماعی اخلاق ہو۔ صداقت یعنی دوستی
حب ذات کی قوی نہیں ہے جو کہ ارشاد طالیس کی رائے ہے بلکہ حب ذات کا محدود
ہوتا ہے یا دلیلی محبت جو کسی شخص کو اپنے ہمسایہ سے ہوتی ہے۔ اور اُسکے لئے عموماً
مشق فضیلت کے ایک میدان عمل درکار ہے اور وہ جماعت ہے یا شہریت (زمینت)

لئے یاد ہو گا کہ صفات النبی کو متزوالہ حکماء یعنی ذات خدا مانتے ہیں پر خیر اور علم اور وجود بعینہ ذات خدا ہے ۱۲ مترجم
لئے عربی میں دوستی کے لئے لفظ صداقت ہے صداقت دوست کو کہتے ہیں لیکن یوگ صداقت کو سچائی کے معنی میں
بنتے ہیں یا اہل فلسفہ کے مذاق سے دور ہے ۱۲ مترجم۔

میں نہ کہ درویش یا راہب کی طرح ترک دنیا کر کے ۔ راہب جو یہ سمجھتا ہے کہ زہد و تقویٰ کی نزدیکی پس کرتا ہے وہ دھوکے میں ہے اپنے افعال کے اطوار سے آگاہ نہیں ہے ۔ حکم ہے کہ اُسکے افعال نہیں ہوں مگر اخلاق سے تو اُس کے افعال کو کوئی واسطہ نہیں ہے ۔ اُسکے اعمال بلاشبہ اخلاقی نہیں ہیں ۔ لہذا اُسکے افعال پر خور کرنا اخلاق سے تعلق نہیں رکھتا ۔ اُسکے علاوہ ابن سکویہ کے نزدیک شریعت کا صحیح مفہوم یعنی نوع انسان کی بہبود ہے ۔ نہیں اخلاقی تربیت ہے قوم کے لئے ۔ شریعت کے احکام مثل نماز جماعت اور حجج بیت لیک و سیعینہ پیانہ میں انسانوں کا باہمی میل جوں ہے ریک انسان کا اپنے ہمسایہ کو دست رکھنا اُسکی اصل ہے ۔

بعض ممالی میں ان مکویہ یونانیوں کے اخلاق کی تدوین اور تلقیق میں جسکو اُس نے اپنے نظام اخلاق کے ساتھ جوڑنا چاہا تھا کامیاب نہیں ہوا نہ وہ یونانیوں کے اخلاقی مسائل کو ربط دے سکا اور نہ شریعت پر کے ساتھ انکی تطبیق کر سکا تا اس سے ہم قطع نظر کرتے ہیں ۔ بہر طور چند معمولی الفاظ میں اُسکی تعریف نکرنا چاہئے اس طرح کہ اُس نے ایک نظام اخلاق کو مرتب کرنے کی کوشش کی جو علمائے اخلاق کے اجتہاد اور مسائل تصوف کے ذمہ سے مراہو بلکہ ہمکو لازم ہے کہ اس منصوبہ کے پورا کرنے میں جسیں امتیاز اور وسعت معلومات سے کام لیا ہے اُسکی قدر کو پہچانیں ۔

۴ - ابن سینا

۱- ابو عالی الحسین ابن عبدالله ابن سینا (Avicenna) کا مولد افغانی ہے جو بخارا کے مضائقات سے ہے ۹۰۷ء میں ولادت ۔ ایسے خاندان سے جو کسی طبے پر مامور تھا ۔ دنیاوی اور دینی تعلیم کھرپ پائی تھی ۔ وہ مقام ایسا تھا جہاں فارسی اور غیر فارسی دو ایات ابتدک زبانوں پر تھے ۔ سینا ہی سے یہ طفل رشید حبیم اور روح دلوں کے منتظر ہے جو نہار فلسفہ اور طب کی تحصیل کے لئے بخارا میں آیا ۔ ابھی ستھ برس کی عمر تھی کہ خوش تھی

سلسلہ اشارہ میں طرف مقولہ لا رہبیانیہ فی الاسلام ۱۲ ترجمہ ۔

عہدیدوپی تصنیف میں شیخ الحسین کا نام ابی سینا بینہ اُن عروں میں جنکو ہم نے نقل کر دیا ہے ۔ ۱۲ ۔

ایک شہزادہ کے ملاج میں کامیاب ہوا۔ یہ شہزادہ فتح ابن منصور تھا شاہی کتب خانہ تک رسائی کی۔ اس زمانہ کے بعد وہ خود اپنا معلم تھا علمی تحقیق اور طباعت میں اس نے کسی شخص سے تعلیم نہیں پائی۔ چھوٹی چھوٹی ریاستوں کے محلی معاملات میں بار بست آزمائی کرتا رہا غالباً اُس نے بڑی سلسلہ تک خدمت نہیں کی بلکہ اس کی استاد سے علم کا اکتساب کیا کبھی ایک دربار کا ملازم ہوا کبھی دوسرے دربار کا کبھی محلی نظم و نسق کی خدمت پر کبھی طبابت اور تصنیف قابلیت میں مصروف رہا یہاں تک ہمہ ان میں شمس الداولہ کا وزیر ہو گیا مگر اس پادشاہ کی وفات کے بعد اُسکے بیٹے نے چند ماہ تک قید میں رکھا یہاں سے رہائی پانے کے بعد اس نے آگے قدم بڑھایا علاء الداولہ کے دربار میں رسائی کی اس ریاست کا مستقر اصفہان تھا آخر کار ہمہ ان والپس آگیا جبکہ علاء الداولہ نے اس ملک کو فتح کیا۔ ابن سینا نے ۲۳۷ء میں تاون برس کی عمر میں انتقال کیا جہاں اُسکی قبر بنا نشان آج تک دکھایا جاتا ہے۔

یہ خیال کہ ابن سینا فارابی پر بقت لے گیا اور اس طالب ایس کی حکمت میں فرار ابھی بڑھ گیا تھا بخاری غلطی ہے جو اہل اسلام کے فلسفہ کی تاریخ میں نہیں علوم کم طرح داخل ہو گئی ہے۔ اس دنیا کے ادمی کو ایسے اس طالب ایس کی کیا پرواقعی؟ اس کو اس سے مطلب تھا کہ فلسفہ کسی خاص نظام کا ہمہ تن پابند ہو جائے اس نے جہاں کہیں سے کوئی بات پسند کی اُسکو لے لیا گرہہ یہ سطیوس کی سہی شرح کو اُس کی اور شروع پر ترجیح دیتا تھا اس طرح وہ مشرق میں پڑا۔ مصلحت اندیش فلسفہ سمجھا جاتا ہے واقعی وہ تنبیہات لکھنے والوں میں دنیا بھر کے ہملا شخص تھا۔ مواد کے ہر کوش سے فراہم کرنے اور اُسکو سلیقہ سے ترتیب دیتے کہا بڑا ملکہ رکھتا تھا۔ اُس نے ان مجموعوں کو عام فہم صورت میں دنیا کے سامنے پیش کر دیا الگریہ اُس کے تھانیت سفرتے ہے خالی نہیں ہیں۔ اُسکی زندگی کا ہر لمحہ بیکار نہ تھا وہ ملک کے انتظام میں بس کرتا تھا اپنے شاگردوں کو تعلیم دیتا تھا رات کے اوقات دوستائے لطف معاشرت اور عشق بازی میں لگر تھے اور اکثر رات رات بھر لکھا کرتا تھا قلم ہاتھ میں رہتا تھا اور حام شراب قریب ہی دھراتا تھا کہ میں نیند نہ آ جائے۔ وہ وقت اور حالات کے مناسب کام کرتا تھا۔ دربار کچھری میں اُسکو ضروری عملت رہتی تھی ایک بڑا کتب خانہ اُسکے پاس تھا اُس نے قانون طب پر لکھایا فلسفہ کا (انسانیکلوبیڈیا) دائرۃ المعارف۔

لہ قانون پانچ حصیم جلدیں ہیں اور شفا چار حصوں میں کئی جلدیں اور متعدد مقامے اور بائبلیں۔

سفر میں مختصر خلاصے اور دوسری کتابیں لکھتا رہتا تھا۔ قید میں اسے اشعار اور ملاقات تحریر کے اُسکی تحریر یہ ہے بارت آرائی اور حسن ادا ہے صراحتیں ہیں۔ جواب کی فرمائش یا حکماً اُسے علوم کو مثل منطق اور طب کے منظوم کیا یہ طریقہ جو دسویں صدی میں بہت جاری ہو گیا تھا اور آگے بڑھ کے اُسکو ترقی ہوئی۔ وہ کبھی عربی میں لکھتا تھا کبھی فارسی میں اُسکی تحریرات سے ایک صاحب کمال شخص کی تصویر نظر آتی ہے۔ اُسکی زندگی کام کی کثرت یہ اور شوق اور تفریح سے بھری ہوئی تھی اُسے بہت کچھ لکھا اور زندگی کے مرضے بھی خوب لئے عیش و عشرت میں البتہ وہ اپنے بزرگ ہو طن فردوسی ۱۰۰۰-۵۰۰ میں سے گھٹا ہوا تھا اور علمی ذکاوت میں اپنے معاصر بیرونی سے پنجم گذشتہ ف ۹، ان دو گون کی قدر و منز اب تک چماری نظروں میں باقی ہے۔ ابن سینا اپنے عہد کی پوری حالت کا صحیح نمونہ تھا اور اسی واقعہ پر اُس کا بہت بڑا اثر زمان پر اور اُس کی تایمی عظمت ہبھی ہے۔ وہ فارابی کی طرح دنیا کو ترک کر کے ارشاد طالیس کے شارعین میں ہمہ تن غرق نہیں ہو گیا بلکہ ابن سینا یونانی علماء اور مشقی دانش دونوں کا جامع تھا۔ اُس کا یہ خیال تھا کہ قدیم مصنفوں پر کافی تحریک لکھی جا چکی ہیں۔ اب وہ وقت آیا ہے کہ لوگ بعد یہ فلسفہ تحریر کریں اُسکے یہ معنے ہوئے کہ قدیم عقائد جدید صورت میں ادا کئے جائیں۔

۲۔ طب میں ابن سینا نے بڑی ذکاوت سے کام لیا ہے اور اُسکی ترتیب اور تدوین بڑے سلیقہ سے کی ہے۔ مگر اس علم سے اُسکا منطقی کمال نہیں ثابت ہوتا۔ اُس کے تحریر ہوئے کو نظری طور سے بہت وسعت دی ہے اور مفصلًا ان شرائط کو بیان کیا ہے کہ صرف انہیں سے مثلاً علاج کی تاثیر دریافت ہو سکتی ہے۔ مگر فلسفیانہ اصول جو علم طب میں

باقیہ نہ ہو (صفحہ ۱۰۴) یہ دونوں یعنی قانون طب اور شفاقت بہت بڑی کتابوں میں ہیں۔ ان کتابوں کی بڑی قدر و افی ہوئی جسکی وہ سزا دار ہیں پیرخزی کتابیں ہیں اُنکے ماوراء اور بھی کتابیں ہیں مثلاً اشارات اور فارسی میں متعدد درسائے دوغیرہ ۱۲ مترجم۔

له شیخ سے کسی نے کہا عشرت طول عمر کو نقصان پہنچا قیہے جواب دیا من طول عمر نبی خواہم بکر عرض ہمی خواہم عرض عرض سے صیش و غترت کی زندگی مراد ہے عجب نہیں کیونکہ اسی فقرہ سے یہ محاورہ پیدا ہو گیا ہو ۱۲ مترجم۔

شامل میں فلسفہ سے بطور مصادرات کے لئے لینا چاہئے۔

خاص فلسفہ کی تقسیم منطق و طبیعت و ما بعد الطبیعت میں کی گئی ہے۔ مجموعی طور سے اس میں شامل میں وہ علوم جو وجود کے من جیت وجود بحث کرتے ہیں فلسفہ کے ذریعہ سے تابعہ امکانی بشری نفس جو فلسفہ میں انہماں رکھتا ہوا عالی درجہ کا حکمال حاصل کر سکتا ہے۔ پس وجود یا درجہ ہے اس ہماری میں یہ موضوع ہے ما بعد الطبیعت کا با جسمانی جس سے طبیعت میں بحث کی جاتی ہے۔ یا عقلی ہے منطق کا موضوع لہ ہے۔ طبیعت کے موضوعات نہ موجود میں نہ انجی موجودت خیال کی جاسکتی ہے بغیر مادے کے۔ لیکن ما بعد الطبیعت کے موضوع البتہ مادے سے بالآخر بحود میں اور منطقی کے موضوعات مادیات سے انتزاع کئے گئے میں چونکہ ریاضیات کے موضوعات بھی انتزاعی ہو سکتے ہیں مادے سے منطق اُسکے مشابہ ہے کسی حد تک۔ مگر چونکہ ریاضیات کے موضوع کی شکل دکھانی جاسکتی ہے اور عملاً تباہی جاتی ہے در حالیکہ منطق کے موضوع کی صورت نہیں تباہی جاسکتی منطق کے موضوعات عقلی وجود رکھتے ہیں مثلاً عینیت وحدت کثرت کلیت جزئیت اصلاحیت امکانیت وغیرہ۔

لہذا منطق علم ہے عقل کی متعینہ صور توں کا۔

اپنے مقصد کے تفصیلی بیان میں ابن سینا نے فارابی کی منطق کی کلیتہ تائید کی ہے۔ یہ تائید ہم پر زیادہ تر واضح ہو جاتی اگر فارابی کی کتاب میں جو اسے منطق پر لکھی ہیں تمام دکمال ہمکو پسراہیں۔ وہ اکثر انسان میں عقلی ترکیب کے نقصان پر پہت مصرب ہے اسی نقصان کی وجہ سے منطقی قانون کی اشد ضرورت ہے ٹھیک اسی طرح جیسے قیافہ خناس ظاہری بسمانی آثار سے باطنی سہرت پر استدلال کرتا ہے اسی طرح منطق کا یہ کام ہے کہ مقدمات معلوم سے نامعلوم کو دریافت کرے ظاہری غلطیوں کو دیکھ کر اس عمل میں در آئیکی آرزو کرنے کا سدر آسان ہے احوال پر غالب آنا چاہئے تاکہ خیالات کی جسمانی زندگی سے ترقی کر کے بیسط عقلی حقیقت کے مرتبہ پر فائز ہو جسکے دلیل سے علم برہانی کا حاصل ہوتا ہے جو

لہ۔ کسی علم کے اصول جو وہ سرسے علم میں بطور اصول موضوع کے لئے لئے جاتے ہیں بلاشبہ انکو مصادر کہنے میں ۱۲ مترجم۔

لہ۔ انتزاع صفت سے موصوف کا الگ کرنا ذہن میں جسے سیاہ سے سیاہی ۱۲ مترجم۔

یقینی اور ضروری ہوتا ہے جب انسان کو علم الہی (روحی والہام) حاصل ہو وہ البتہ منطق سے بے نیاز ہے جس طرح ایک بدوسی کو عربی صرف و نحو کی حاجت نہیں ہے۔

کلیات کے مسئلے پر صحی فارابی کے طریقے سے بحث کی ہے۔ ہر کثرت سے پہلے ہر چیز خدا سے تعالیٰ اور ملائکہ (یعنی ارواح فلکی) کے علم میں تھی۔ اسکے بعد مادی صورت میں یہ چیز کثرت میں داخل ہوتی ہے تاکہ بالآخر انسانی عقل میں صعود کرے کتنی سور ہو کے جس طرح جو ہر اول دینے جنپی، اور جو ہر ثانی مفہوم کلی، کا امتیاز ارسطاطالیس نے کیا ہے اسی طرح ابن سینا نے بھی درمیان اول اور ثانی مفہوم یا مراد دعے مرافقولات ثانیہ کے فرق کیا ہے۔ اول خود اشیاء میں موجود ہے اور ثانی خود ہمارے تعقل کے مزاج میں داخل ہے۔

۴۔ ما بعد الطبیعت اور طبیعت میں ابن سینا اور فارابی میں تفرقی ہو گئی ہے تھیں اس واقعہ سے کہ مادے کی تخلیق کا قائل نہ ہو کے اُسے روحانی کا مرتبہ ہر مادی شے سے بنند کر دیا ہے اور اس کا یہ نتیجہ ہو کہ نفس کی اہمیت بہت بڑھ گئی کہ وہ ایک واسطہ ہے درمیان روحانی اور جسمانی کے۔

حکمن اور واجب کے مفہوم ہی سے واجب کی بستی کا ثبوت بدایتہ ملتا ہے۔ ابن سینا کے نزدیک صانع عالم کی بستی کا ثبوت درکار نہیں ہے کہ مصنوع سے صانع پر استدلال کیا جائے۔ بلکہ امکان ہی سے ہر شے موجود یا جو مفہوم ہو سکتی ہے اس عالم میں واجب تعالیٰ کے وجود پر پہان قائم کرنا چاہئے، جبکی ماہیت اور وجود ایک ہی، نہ صرف ہر چیز جو فلاں فر کے یعنی پائی جاتی ہے بلکہ انہاں بھی عکنات سے ہیں۔ اُنکا وجود واجب بالغیر ہے یعنی کسی کے واجب کرنے سے واجب ہو گیا ہے یہ جسے ان کو واجب بنایا ہے وہ خود امکان کے ماوراء ہے لہذا حرکت اور کثرت سے بھی بر جی ہے۔ واجب مطلق مستقل وحدت رکھتا ہے۔ اُس سے کوئی ایسی شے جو کثرت رکھتی ہو صادقہ

لے یعنی خدا سے تعالیٰ کی وحدت عددی وحدت نہیں ہے جو شرط دیا مفہوم ہو طرف کفرت کے وہ واحد لذات ہے ۲۳ ترجمہ
یہ قدیم فلسفہ کا ایک مسئلہ ہے لا یصلح رحم الموحد الواحد یعنی ایک سے کوئی چیز نہیں ممکن کہ

نہیں ہوتی۔ یہ وجود اول ابن سینا کا خدا ہے بلا شک اُس پر اکثر صفات محسوس ہو سکتے ہیں۔ جیسے علم وغیرہ مگر بلبی یا اضافی مفہوم سے اور اس طور سے کہ اسکی وحدت میں کوئی نقص نہ آنے پائے۔

پس وجود اول سے ایک ہی وجود صادر ہو سکتا ہے یعنی روح عالم ایں روح سے
کثرت کی ابتداء ہوتی ہے۔ جب یہ روح اپنی ذات کی علت پر نظر کرتی ہے تو ایک اور
روح پیدا ہوتی ہے یعنی روح ثالث جو کہ حاکم ہے فلاں اندر پر (مبکون زبان شرعہ دیدعہ ش
کہا ہے) اور جب اپنی ذات پر نظر کرتی ہے تو نفس کی پیدا شیش ہوتی ہے جسکے ذریعہ سے روح
فلکی تاثیر کرتی ہے تیرے مرتبہ پر چونکہ یہ خود ایک امکانی وجود رکھتی ہے اس سے ایک جسم
پیدا ہوتا ہے یعنی فلاں اعلیٰ اور اسی طریق سے یہ عمل جاری رہتا ہے۔ ہر ایک روح
جو اس طور سے پیدا ہوتی ہے سوا اُسکے جو مرتبہ میں سب کے بعد ہے ایک مثلث
(تین ہستیاں) کو اپنے وجود سے خارج کرتا ہے یعنی روح اور نفس اور جسم کو چونکہ روح خود
جسم کو حرکت نہیں دے سکتی لہذا ایک نفس کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ جسم پر قصر ف کرے بالآخر
عقل فعال کا ظہور ہوتا ہے اور اس پر سالہ ختم ہو جاتا ہے اور اُسکے بعد کوئی بیطہ مجرد روح
نہیں پیدا ہوتی بلکہ ارضی اشتیاء کے مواد میں نظم و تالیف ہوتی ہے جسمانی صورتیں اور
نفس انسانی پیدا ہوتے ہیں۔

یہ پورا عمل جسکے حدود ت کو ہم کسی زمانہ سے فرب نہیں کر سکتے۔ ان سب کا طبقہ
مادی ہے۔ مادہ قدیم ہے امکان بیطہ رکھتا ہے ان تمام اشیاء میں اور روح کی کائناتی
اسی بیطہ وہ ہے یہ اصل ہے تمام جڑیت کی دیکھنا افراد کی ہستی خواہ انسان ہوں خواہ
نبات خواہ جادا مادہ پر منحصر ہے، یہ تعلیم تقدیماً الی اسلام کوہیا یت خطناک نظر آئی ہو گی۔
تلکمیں مقنزرا نے بلاشبہ یہ کہا تھا کہ خدا سے کوئی فعل شرمند صادر ہو سکتا نہ کوئی امر غیر معمول
اب فلسفہ میں یہ سلیم کیا جاتا ہے کہ برعکس کے قابل پر قادر ہو صرف وہی کر سکتا ہے

بعضی نوٹ صفحہ ۱۰۹، جو کہ یہ ہے۔ خدا نے قیود باشد صرف ایک ہی شے کو پیدا کیا ہے یعنی عقل اول کو ۱۲ مترجم۔
لہ اس روح سے کثرت کی ابتداء سلمہ ہوتی ہے کہ اسیں دو جنتیں پائی جاتی ہیں ایک جنت خود اسکی اہمیت
اور دوسری جنت اُسکی مخلوقیت ہے لہذا کثرت کا آغاز ہو گیا ہا مترجم۔

جو اسکے لئے ممکن ہے اور سوائے رعن عالم کے اور کوئی چیز اس سے بلا واسطہ نہیں پیدا ہوئی۔ باقی امور میں ابن سینا کی یہ کوشش تھی کہ اعتقادات عام کی تائید کرے وہ کہتا ہے کہ ہر چیز خدا کی مشیت سے پیدا ہوتی ہے فیروز شرودنوس لیکن ہر خبر سے وہ راضی ہے۔ یاقو شر کا وجود ہی نہیں ہے لائشے شخص ہے یا جس حد تک اُسکو خدا کے تکونی فعل سے فعل ہے ایک عارضی یا اتفاقی چیز ہے۔ فرض کر دکا بادی تعالیٰ شر سے بچنے کے لئے جو کہ ضرورتاً عالم کے ساتھ لگی ہوئی ہے اسکے وجود کو مانع ہوتا۔ یہ سب سے ٹیا شر ہوتا۔ عالم اس سے بہتر یا اُس سے زیادہ خوبصورت ہو سکتا جیسا کہ اب ہے تقدیر الہی نقوص فلکیہ کے نظر و نسق سے عالم کے عدہ سلسلہ میں بجا سے خود وجود ہے خدا اور دُنیا را وحید صرف کلمات کا علم۔ کہتے ہیں لہذا ختنی پر تو چیزیں کر سکتے۔ مگر نقوص فلکیہ جیکے حوالے جزئیات کا اختصار ہے جزئیات افیار اور اشخاص کے خیجہ کو ممکن کر دیتے ہیں اور اسی سے وجہ والہام کی توجیہ ہو سکتی ہے۔ مزید براں فوری طور پر اور غیوب اشیا کا (کون و فساد) مقابلہ دائمی حرکت کے۔ یعنی تدریجی صعود ممکن یا بالقوہ کا بافضل میں ابن سینا کے نزدیک کسی امر کے عماں ہونے پر دلالت نہیں کرتا یعنواً اسکے بیان میں احوال زیادہ ہے کوئی بات واضح نہیں پائی جاتی وجود کی صورتوں کے باب میں یعنی روح اور بدن و صورست داہم ہیولی وجود عرض مسائل ہیں۔ کئی کسی طرح سمجھہ اور خلق عادت کی گنجائیں لکھ گئی ہے جب نفس پر ذوق و شوق کی حالت طاری ہوتی ہے جس سے ہماری ذات میں حرمت برودت کی افراط ہو جاتی ہے اب ابن سینا کی رائے میں آثار طاری ہوتے میں جو اعماز سے مشابہت رکھتے ہیں یہ احوال نفس عالم کی کارناتاکی ہے الگ یہ یا موہہ شیہ طبعی سائے میں ہوتے ہیں۔ شیخ نے خود ان امکانات کے باب میں نہایت احتیاط اور اعتدال سے کام لیا ہے۔ احکام نجوم اور یہاں یعنی سونے چاندی کا بنانا، عقلی وجود سے اس نے انہی تردید کی ہے۔ تاہم اُس کی وفات کے بعد احکام نجوم کے تعلق اشعار اُسکی طرف منصب کر دئے گئے اور ترکی افسانوں میں اُسکو صاحب تصریف اور قدیر غنی حکمت کا نازدار مانا ہے۔

ملہ مسلمانوں کے عقیدہ کے خلاف ہمارے نزدیک خدا عالم کلمات و جزئیات انگھوں کے اشارے اور دو کچھ بحیث کا علم رکھتا ہے نہیں معلوم شیخ کی کس جماعت سے یہ مطلب سمجھ لیا ہے۔ ۱۲ مترجم کے مصنف جو منی نے اُسکو ساحر لکھا ہے یہرے نزدیک یہ نقطہ شیخ کی شان کے لائق تھی لہذا میں نے قیامتی کہا ہے۔ مسلمان جادوگری کو بہت برا جانتے ہیں ۱۲ مترجم

بعلی سینا کا نظر یہ طبعیات اس مسلمہ پر ہے کہ جسم خود کی چیز کی علت نہیں ہو سکتا۔ جو چیز علت ہوتی (یعنی علت فاعلہ) وہ بہ صورت قوت ہوتی ہے یعنی صورت نفس۔ معنی عل کرنی ہے بذریعہ ان آلات کے لہذا طبعی ملکت میں بے شمار قوتیں موجود ہیں۔ اُسکے مارچ سفلی سے لیکے علوی تک یہ میں قوائی طبیعہ بناتا تھا کہ اور حیوانات کی قوتیں نفس انسانیہ اور عالم۔ ہر۔ غارابی کا مقصود بہ چیزوں سے زیادہ عقل تھی۔ وہ تعقل کو محض تعقل کیلئے دوست رکھتا تھا۔ ابن سینا کو سراسر نفس سے تعلق خاطر ہے طب میں وہ بدن کے ملاحظیں مصروف ہے۔ اسی طرح فلسفہ میں اُسکی ناص توجہ نفس انسانی کی جانب ہے اُسکی ظرفیاً دائرۃ الموارف شفا سے موسوم ہے دینے شفای نفس، اُسکے نظام کا مرکز عام نفس ہے۔ اُسکا تظریہ نظرت انسان کے متعلق اثیثیت ہے۔ بدن اور نفس میں ایک دوسرے سے کوئی حقیقی اتصال نہیں ہے کل اجسام عناصر کی ترکیب عناصر سے زیر اثر کو ایک پیدا ہوتی ہے اور اسی طرح بدن انسان بھی پیدا ہوا ہے لیکن اُسکی ترکیب میں بہت نازک تباہ ہے۔ تولد (یعنی بغیر والدین) ممکن ہے ٹھیک اسی طرح فنا ہو جانا اور از بر نو پیدا ہونا نسل انسان کا حملہ ہے۔ نفس کی توجیہ ترکیب عنصر سے حملہ نہیں ہے۔ یہ ناقابل الفکار صورت بدن کی نہیں ہے بلکہ عرضی ہے۔ سیفیض صور یعنی عقل فعال جوہم سے بالا تر ہے ہر بدن کو اُسکے مناسب نفس عطا کرتی ہے وہ اس سے مخصوص ہے اور صرف اسی سے۔ ابتداء ہی سے ہر نفس ایک جنمی جوہر ہے۔ اور یہ تبدیل بدن کے ساتھ اُسکی حیات میں تختہ یعنی صفات شخصی کی تخلیل ہوتی ہے۔ پہ ماننا پڑے گا کہ بیان مذکور اس بحث سے موافقت نہیں رکھتا کہ ما وہ اصلی شخص ہے بلکہ نفس شیخ کے فلسفہ میں طفل رشید (ہونہا رپھ) ہے، شیخ وہم پرست نہیں ہے اور وہ ہمکو تنبیہ کرتا ہے کہ بہت عجلت کے ساتھ نفس کے عجائب اکون قبول کیا کر لیکن اس لئے خود بے تما عجیب قوتیں اور تاثیرات حملہ نفس کے بیان کئے ہیں جبکہ وہ تجھ و تیج را میں زندگی کی طے کر رہا تھا اور وجود اور عدم کے غاریبیق سے عبور کر رہا تھا۔

قوت فکر نفس کی عام قوتوں میں اختیاب ہے۔ عالم کی خبریں بذریعہ حواس ظاہری اور مشاعر باطنی کے نفس ناطقہ کو ہم پہچتی ہیں ابن سینا نے خصوصیت کے ساتھ مشاعر باطنی کے تظریہ کو کا حقہ بیان کیا ہے یعنی حسی روحانی قوتیں اور ادراک کی اور دماغ میں آجھے

مقامات کو کامل طور سے ذکر کیا ہے۔

الطبائی نے ہموماً تین اندر و بی خواں یا اور اکی عمل کے تین درجے تجویز کئے تھے (۱) چندی اور اکات کی فراہمی اور اکن سے ایک مجموعی تصویر کا پیدا ہونا مقدم دماغ میں (۲) انقلاب یا از سر نواز مجموعی اور اک میں بذریعہ اُن اور اکات کے جو پہلے سے موجود تھے تصرف کا ہوتا جس مشترک میں اس جدید اور اک کا مقام اوس طد دماغ میں ہے (۳) مدرکات کا فراہم ہو کے محفوظ رہنا حافظہ میں ایسا کام مقام موخر دماغ ہے ابن سینا نے تحلیل کو اور اک کے بڑھایا، اُس نے انتیاز کیا ہے اس طرح کہ مقدم دماغ میں ذخیرہ محسوسات کا محفوظ رہتا ہے یعنی خزانہ مجموعی تصویروں کا عام یا مشترک حصہ یہی پھر وہ اور اک جدید کو اوس طد دماغ میں تجویز کرتا ہے یہ صورت یہاں بلا شعور حاصل ہونی ہے جس اور خواہش کے زیر اثر ہے اور یہ جس ادنیٰ درجے کے جانوروں میں بھی موجود ہے اور مع شعور عقل کے ساتھ میں کے بھی کام کرتی ہے۔ صورت اولیٰ میں اور اک جنی کو عند اللہ ہن حاضر رکتا ہے مثلاً بکری بھیرٹے کی صورت سے ڈھمنی کو اخذ کرتی ہے بھیرٹرئے کی صورت سے جنی مفہوم بکری کو ماحصل ہوتا ہے مگر دسری صورت میں معانی کلپیہ کا اور اک ہوتا ہے موخر دماغ میں یہ مفہوم محفوظ رہتے ہیں اسی کی فکر اور ذکر سے تعبیر کرتے ہیں جسی اقسام اور عاقلانہ تأمل کا ایہ تصرف اُسے یہ پانچ چہار باطنی حس ہے جس کا مقام موخر دماغ ہے یہ پانچ حواس نظر کے مطابق ہیں اگرچہ حواس نظر کے افعال سے اُن کے افعال علمیہ ہیں مگر اخوان الصفا نے پانچوں باطنی حواسوں کو اور طرح بیان کیا ہے۔ یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا تذکرہ دیا دیا، کو حفظ سے علمیہ رکھیں یا متعدد بھیں اس کا جواب نہیں دیا گیا۔

لہ اس شعور کو تقدم علم نفس میں دہم سے تعبیر کیا ہے یہ وہی ہے جسکو فلسفہ جدید میں انتہکٹ جلت سے موسوم کرنے والیں جو لوگ علوم کی اصطلاحات سے واقف نہیں ہیں وہ اسی کو عقل حیوان کہتے ہیں اُن کو معلوم نہیں کہ مغل کا اطلاق سوائے انسان اور کسی جانور پر نہیں ہوتا ۱۶ ترجم

لہ ابن سینا کے نزدیک پانچ باطنی حواس (مشاعر) یہ ہیں اول جس مشترک دہ، حفظ مجموعی جسی تصویر کا (۳) اور اک لا شعوری جو جزئیات سے تعلق رکھتا ہے (۴)، شعوری استدراک متعین (۵) حفظ معانی جو احادیث اصلی سے تعلق رکھتا ہے (۶) ترجم انگریزی -

۶۔ راس و جیسے تو اے نفس عقل ہے عقل علی بھی ہے لیکن اُسکے فعل میں ہماری متعدد قوتوں کی با الواسطہ شرکت ہے۔ دوسری جانب شعور ذات علم خود ہماری ذات کا عقل کی وحدت کو واضح کرتا ہے دعلم و عالم و معلوم کا اتحاد، مگر بجا کے اولیٰ قوتوں کے پست درجے میں رکھنے کے عقل اُسکی شان کو طبعاً حقیقت ہے اور احضار (تکمیل)، کو تعلیم کی قوت دیتی ہے عقل جو کہ اولاً صرف ایک استعداد عقل کی تحریک اسیں رفتہ رفتہ تصرف ہوتا ہے اور تکمیل کیاں پیدا ہوتی ہیں۔ اُس مواد میں جو خارجی اور داخل حواس سے پہنچتا ہے اُسکی تکمیل ہوتی ہے مزادالت سے شخص استعداد و حقیقت کا مرتبہ حاصل کرتی ہے یہ صورت تجربے کے وسیلہ سے پیدا ہوتی ہے لیکن نورِ بدایت کا فیضان عالم بالا سے یا وہب صور کی مجاہد سے ہوتا ہے جو عقل فعال کی چیزیت سے مثالیات عقل انسان کو عطا کرتی ہے۔ نفس انسان میں بیرون مثالیات عقلی کا مانع نہیں ہے کیونکہ حافظہ کے لئے جسمانی اساس مقدم ہے۔ پس جب نفس ناطقہ کسی پر کو معلوم کرتا ہے تو علم کا نزول عالم بالا سے ہوتا ہے اور نفس، عاقلاً میں مبلغ علم اور مواد علی کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے اور جس آمادگی کے ساتھ وہ عالم علوم سے استفادہ کر سکتے ہیں یہی انہیں دبایتیاڑے۔

نفس ناطقہ جو اپنے حکوم پر حاصل کرتا ہے اور روح عالم کی ہدایت سے اعلیٰ درجہ کے علوم حاصل کرتا ہے و حقیقت وہی انسان ہے جو ہر بیٹکے عالم و جو میں آیا ہے جبزی اُن شخص رکھتا ہے اُس پر کون و فساد کا اثر نہیں ہے نہ وہ خافی ہے اس نقطہ پر ابن سینا کی تعلیم کی صفائی فارابی سے ممتاز ہے اور اسی کے زمانہ سے نفسیاتی کی جزوی بقادیت ہر فرد کے لئے خاص تھا، اور اس کا حدود مشرق میں مان لیا گیا ہے۔ کہ ارسطاطالیسی ہے اور اُسکا مقابل (یعنی کل نوع متعدد ہے) اور بقا مجموع کے لئے ہے نہ کہ ہر فرد کے لئے اور یہ کہ نفس قدریم ہے، افلاطون سے مشوب ہے۔ اسی وجہ سے ارسطاطالیسی فلسفہ اور مذہب مقبول (اسلام) میں مخالفت نہیں بھی جاتی ہے کہ بدن اور کل عالم محسوسات نفس کی تعلیم کا دہنے ہے جس میں نفس کی تربیت ہوتی ہے۔ لیکن بعد

لئے واضح ہو کہ شیخ کے نزدیک حفظ اور استرجاع یعنی تذکر چدا گاہ تو قریں ہیں دیکھو اشارات بحث تو اے نفس ۱۷ مترجم۔

موت کے جگہ بدن ہمیشہ کے لئے فنا ہو جاتا ہے نفس باقی رہتا ہے روح عالم کے ساتھ
کم و بیش تعلق کے ساتھ۔ اُس روح کے ساتھ جو تم سے بالاتر ہے اس اتحاد کی وجہ سے
سعادت ایسے نفس کی ہے جنکو نیکی کا علم حاصل ہو چکا ہے دوسرے ابدالاً بادشاہی کا شفاقت
میں سبکرتے ہیں۔ کیونکہ جس طرح بدن کے قتوں سے بیماری لاحق ہوتی ہے اُسی طرح عقاب
آخرت ضروری نتیجہ نفس کی خرابی کا ہے۔ ائمی طریقہ سے انعام آخرتی نفس کی صحت پا عقل
پر حب مراتب تقویم ہوتا ہے جو مرتبہ نفس نے دنیوی حیات میں حاصل کیا ہے۔ خالق نفس
محاسب روزگار کا آبدی سعادت کی امید پر مقابلہ کرتا ہے۔

سب سے عالی مرتب صرف چند ہی کو فضیل ہوتے ہیں کیونکہ لگنگہ حق پر کثرت
گنجائش نہیں ہے۔ لیکن مکے بعد دیگر سے سخت جدوجہد کرتا ہے کہ تنی حقیقت تک
اپنے مقام سے اُبھر کے جاسکے۔

۷۔ عقل انسانی کے بیان کے لئے ابن سینا نے روایات شعری (تمثیل و غیرہ) کو
استعمال کیا ہے۔ جو کہ فارسی ادبیات میں نہایت محظوظ طریقہ ہے سب سے پہلے ہمارے
شووق کو جو اپنی یقظان کی تمثیل سے اُبھارا ہے اس حکایت میں معاصر سے روح کے عالم
کی جانب صعود کرنے کا بیان ہے۔ اور فطری مخلکتوں سے گذر کے نفس اور روحانیات
سے مبادر کر کے واحد حقیقی کے عوشر تک رسماں ہوتی ہے جی اس مکیم ابو علی ابن سینا سے
ایک بھرا نسان کی صورت میں ملتا ہے جس میں ابتداء جوانی کا شایعہ باقی ہے اور دلیل راہ
بننے کے لئے اپنے کوشش کرتا ہے۔ سیاحت کا منصدی تھا کہ بذریعہ حواس ظاہری اور
مشاعر باطنی کے زمین و آسمان کا علم حاصل کیا جائے۔ دوستتے اُسکے لئے کھلے ہوئے ہیں
یا تو مغرب کی جانب ماریت اور شرکی جانب یا مشرق آفتاب کی طرف رہانی اور ربیط صوبیں
کی طرف اور اسی راستے سے جی اُسکو لے چلتا ہے دونوں حکمت الہی کے سرہنپہ پر چھپتے
ہیں جو کہ منبع جادو دانی شباب کا ہے جہاں جُن کی نقاب خود جُن ہے اور نور کا حجاب نور
ہے۔ سرمدی راز۔

لئے زندہ بیٹا جا گئے کا یقینی حکایت بعض حکماء نہایت خوب ہے تحریر کی ہے جس کا بیان اس کتاب میں
آئے گا ॥ مترجم۔

جی اب نیفاطان افراد فتوس عاقل کا رہنما ہے وہ سرمدی روح ہے جو انسانوں کی سستی اور ان پر متصرف ہے۔

ایسا بھی مفہوم اُس مشہور یونانی قصہ کا ہے جو شیخی صورتوں پر دھالا گیا ہے یہ دو بھائیوں کا قصہ ہے جنکے نام سلامان اور ابصال ہیں۔ سلامان دنیا کا آدمی ہے اُسکی زوجہ دینے والی حملہ ابصال پر عاشق ہوتی ہے اور حیلہ پہنانے کے اُسکو عبتلا کرنا چاہتی ہے لیکن عین موقع پر ایک نور آسمان سے اترتا ہے اور ابصال کو اُس حیث ناشایستہ کی خرابی سے آزاد کر دتا جو ابصال سے ہونے والی تھی اور اُسکو حصی خواہش کی لذت سے بھاگ کے فالص مرقبہ روحانی کے مقام پر اٹھا لیتا تاہے۔

ایک اور مقام میں حکیم کے نفس کو ایک طائیر سے مٹا کیا ہے جو بڑی کوششوں سے زین کے دام سے رہائی پاتا ہے اور فضا کو انی پرواز سے عبور کر جاتا ہے یہاں تک کہ بوت کا ذریثہ اُسکو آخری بیٹھتہ پابندی سے آزاد کر دیتا ہے یہاں سینا کا تصویر ہے۔ اُسکے نفس کو ایسی چیز کی حاجت ہے جو صندوق ادویہ سے نہیں مل سکتی اور جبکو درباری زندگی تشفی نہیں دیکھتی۔

۸۔ نظری تکمیل اخلاق اور سیاسیات کی فقہ کے معلوم کے لئے جھوٹ دینا چاہئے۔

حکیم (بوعلی ابن سینا) اپنے اپ کو ان لوگوں کے برابر خیال کرتا ہے جنکو القاء ربانی سے علم حاصل ہوتا ہے وہ مثل ایک فرشتے کے کثرت (ஹام الناس) سے بالاتر ہے۔

اُسکا خیال تھا کہ مقصود انحضرت (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کا بدروں کو شایستہ کرنا تھا اور اس مطلب کی تکمیل کے لئے آپ نے مثل اور مسائل کے معادیا حشر و نشر بھی وعظ فرمایا جو لوگ حضرت کے غلط سخن وہ روحانی سعادت کے غہوں کو ہرگز نہ سمجھ سکتے لہذا معاجم جسمانی بہشت اور دوزخ کا بیان کیا گیا جیسیں جسمانی لذت اور الہم ہے۔ عابدو زا بدقطع نظر اُسکے کہ وہ دنیا و اپنہا کے ترک پر راضی ہیں وہ بھی خواہش پرست عوام کے ہم آداریں گھنی عبادت خاہری صورتوں پر مبنی ہے یہ لوگ بھی غنی کے کام انعام کی طبع سے بجا لاتے ہیں اگرچہ وہ انعام اخروی ہی کیوں نہ ہو۔ ان سب سے بالاتر وہ لوگ ہیں جو خالص روحانی نجت سے (خدائی تعالیٰ کو لائق پرستش) سمجھ کے عبادت کرتے ہیں نہ کسی امید اور خوف سے بوجانی

لہ خداۓ تعالیٰ نے خود مولیین کی شان میں فرمایا ہے لا خوف علیهم ولا یجزون یعنی نیک پردے وہ ایں جنکو خوف ہے نہ غم ہے ۱۲ مترجم۔

آنادی ایک خاص حصہ ہے۔
لیکن یہ راز حرام ان اس پر نہ کھولنا چاہئے یہ راشیخ نے اپنے خاص الخاصل شاگردوں کو
تعلیم کیا تھا۔

۴۔ اتنے سے سیر و سیاحت میں ابن سینا اپنے زمانے کے اکثر عمل اور عکس سے ملتا رہا ایکن طاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان ملاقاتوں سے کوئی لہری دستی نہیں پیدا ہوئی جو پائدار ہوتی جب طرح اپنے
حقد میں سے وہ صرف فارابی کا ممنون معلوم ہوتا ہے اسی طرح اپنے زمانے کے لوگوں میں وہ
صن بادشاہوں کو شکر پر کامستوجب خیال کرتا ہے جنہوں نے اُسکی سرستی کی تحری۔ شیخ نے
ابن سکویہ کا خلافاً نہ انتقاد کیا ہے (نیجہم چہارم ۳۲)، جس سے اکثر ملاقات اسی ہوئی تحری۔ بیرونی
تحقیق کے اعتبار سے شیخ سے بہت بڑا ہوا تھا اُس سے بھی کچھ مرسلت جاری ہوئی تھی مگر
یہ سلسلہ بھی جلد منقطع ہو گیا۔

بیرونی ۹۳۸ء - ۱۰۷۸ء کا مختصر سیان یہاں مناسب معلوم ہوتا ہے تاکہ اس زمانے
کی حضوریت پر اطلاع ہو۔ اگرچہ کندھی اور مسعودی بیرونی کے اشارے کے باوجود اس زیادتی
مستحق ہیں نہ فارابی اور نوجوان ابن سینا۔ بیرونی ریاضیات علمیت جغرافیہ اور تاریخ
سلسلے افسان میں زیادہ تمثیل تھا اور وہ مشاہدہ فطرت میں بہت ہوشیار اور
نقادی کے فن میں بہت اچھا تھا۔ اکثر مشکلات کے حل کرنے میں وہ فلسفہ کا ممنون تھا اور وہ
فلسفہ کو ایک شریف مشغلوں اور شایستگی کا انشان سمجھ کے اُس میں صروف رہا۔ بیرونی نے
فیتا نوری افلاطونی فلسفہ اور اہل ہند کی دانشوری اور لکڑاں تصوف کے خیالات کی مطابقت کی۔
یعنی فوج کی بات ہے کہ وہ یونانی علوم کے تفوق کا قابل ہے بمقابلہ اہل عرب اور ہندوستان
کی کوششوں کے جو تحقیقات علوم میں اُن سے ہوئیں۔ عرب کا کیا ذکر ہے ہندوستان میں بھی
کوئی سفر اڑا نہیں پیدا ہوا۔

منظور کے طریق استعمال نے بھی ادھام بالکل کو علوم سے دور نہیں کیا۔ تاہم خاص خاص ہنوز
کی طاری ہے میں اُس نے کو تاہمی نہیں کی اُس نے آریا بحث کے پردوں سے اس تھوڑا کو تقلیل کر کے اُسکی تعریف
کی ہے۔ یہ ہمارے لئے انھیں چیزوں کا علم کافی ہے جنکو آفتاب کی شعاعوں نے روشن کیا ہے جو کچھ

اس کے مادرا ہے اگرچہ اُنکی وسعت لا انتہا ہو وہ ہمارے کسی کام کا نہیں ہے کونکہ جس چیز پر اتفاق ہے کی کرنے نہیں پڑتیں جا سے جو اس انکا ادراک نہیں کر سکتا اور جن چیزوں کا ادراک ہمارے ہوں جو اس کر سکتے انکو ہم نہیں جان سکتے۔

بیان مذکور سے ہم مجھ سکتے ہیں کہ بیرونی کا فلسفہ کیا ہے منطقی سمجھ سے درکاتحیہ کی نظم و ترتیب سے قدری علم پیدا ہوتا ہے زندگی میں بکار آمد ہونے کے لئے عملی فلسفہ کی حاجت ہے جسکے علم سے ہمکو دوستِ ذہن کا امتیاز ہو سکے۔ اسکا خود ہی یہ خال نہ تھا کہ میں نے وہ سب کہدا یا ہے جو اس مضمون پر کہنا پا سبھے تھا۔

۱۰۔ ابن سینا کے ذریعے سے ہمکو بہت سے نام مل سکتے تھے بیسبتِ اُن کے جو کتابوں میں محفوظ ہیں۔ جرجانی نے اپنی سوانحِ عربی میں جو اُسنے خود لکھی ہے اس تاد رابو علی ابن سینا کے سوانح کو داخل کر دیا ہے علاوہ ہمکو بعض رسائل ابوالحسن یار ابن الزمان کے بھی یہم پہنچے ہیں جو کہ مابعد الطیعات پر ہیں۔ ان رسائل میں اُسنے اپنے تاد ستر بوری موافقت کی ہے لیکن ظاہراً ارادہ کی جو ہریت کو فقہان پہنچا ہے: ارادہ ایک امکانی وجود یا عقلی اضافت ہے جا کہ ہے۔

ہم یار کے نزدیک خدا بیط غیر معلوم وحدت و اجنب الوجود ہے نہ کچھ اور قادر مطلق۔ اس میں کچھ شک نہیں کہ وہ محل موجودات کی علت ہے۔ لیکن معلوم علتِ تامہ کا ہے اس سے علت اور معاول کی صیت زمانی ضروری ہے۔ ورنہ علتِ تامہ نہ ہوگی اور اُس میں تغیر واقع ہوگا۔ ذاتیت کے اعتبار سے خدا مقدم ہے کائنات پر نہ تقدم زمانی۔ تین صفتیں وجود اعلیٰ

لہ و اخراج ہو کہ جو لوگ ذات خدا کو علتِ تامہ کہتے ہیں اُن کو یہ مانتا پڑتا ہے کہ چونکہ علتِ تامہ کے ہوتے ہوئے معلوم بیرونی موجود ہوئے نہیں رہ سکتا لہذا کو خدا کی ذات اصلاح مقدم ہے لیکن عالم اُس کے ساتھ اولے موجود ہے۔ یہ بعض حکما کا قول ہے اور برائیہ ہند نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے لیکن ٹکلیمین اسلام خدا کے ارادہ کو علتِ تامہ مانتے ہیں اور ارادے کی صفت یہی ہے کہ قابل فعل پر بھی قادر ہو اور ترک فعل پر بھی۔ اگر ایسا ہو تو افظار (مجبری) لازم آتا ہے فدا معاذ اللہ مثل اُس آگ کے نہیں ہے جو بھروسے ملے ہی اُسکو جلاو۔ بلکہ فاصل ذی ارادہ ہے اُس نے جب ارادہ کیا عالم پیدا ہوا اور جب ارادہ نہ کیا پیدا ہوا تھا۔ قاتل ۲۰ مترجم۔

کی ہو سکتی ہیں یعنی دا، الداتہ اول دو، غنی لذاتہ و (۲) واجب۔ دوسرے فلسفوں میں خدا کی ذاتی ماہیت اُسکے وجود کی ضرورت ہے۔ کل ابرکان کا وجود موقوف ہے واجب الوجود مطلق پر۔ یہ بالکل موافق ہے ابن سینا کے اعتقاد سے اور یہی حال شاگردوں کا بھی ہے تکوین عالم اور سکون نفوس میں جس چیز کو پوری حقیقت حاصل ہے عقول فلکیہ باعتبار اپنے النواع کے ہیولی (اویں پیلا مادہ) اور نفوس انسانیہ مع اپنے تشخیصات کے یہ سب اب تک باقی ہیں۔ کوئی شے چو ذاتی حقیقت رکھتی ہے فنا نہیں ہو سکتی چونکہ کامل حقیقت کو محض امکان سے کوئی واسطہ نہیں ہے۔

خاصتہ رو ہائیت کا یہ ہے کہ وہ اپنی ماہیت ذات کو جانتی ہو۔ ارادہ یہ من یار کی رائے میں سوا اُسکے نہیں ہے کہ وہ علم ہے اُس چیز کا جو کہ ضروری حوصل ہو ماہیت کا۔ اور نہندگی اور صرف نفوس ناطقہ کی یہ ہے کہ اپنی ذات کا علم انکو حاصل ہے۔

۱۱۔ ابن سینا کا اثر دوڑک پہنچا۔ اُسکے قانون طبی کی مغرب میں بھی بہت قدر ہوئی۔ تیرہوں صدی سے یک سلحوں صدی تک اور آج بھی فارس میں وہ معالجات میں اُسی کی سند مانی جاتی ہے۔ عیانی دریافت پر بھی اُسکا اثر بہت کچھ ہوا۔ ڈینٹی دشاعر، اُسکا مرتبہ بقراراط کے بعد اور جالینوس پر مقدم سمجھتا ہے۔ اور اسکا لیجر کے نزدیک طب میں وہ جالینوس کا ہمسر تھا مگر فلسفیں اُسی سے بہت بڑھا ہوا تھا۔

مشرق میں وہ فلسفہ کا ریس نامگیا اور اب بھی مانا جاتا ہے جدید انقلابی ارتقا خارجی کا چونقہ اُس نے چینی دیانتا انسی طرح سے اب بھی مشرقی ممالک میں سمجھا جاتا ہے۔ اُس کی کتابوں کے نلمی نسخے کثرت ہے پائی جاتی ہیں اسی سے اُسکے مقبول عام ہوئی شہادت ملتی ہے۔ اُسکی تصانیف کی شریحیں اور اُسکے خلاصے بے شمار موجود ہیں۔ اُسکی کتابوں کا مطالعہ صرف طبیوں اور مدبرین سلطنت نے بلکہ علمائے الہیات نبھی کیا۔ ایسے علماء ہی کم ہوں گے جنہوں نے زمانہ گذشتہ پر نظر کی ہوا اور اُسکے مأخذوں کا مطالعہ کیا ہو۔ البتہ ابتداء ہی سے اُسکے دشمن بھی بکثرت موجود تھے اور انہوں نے اپنی جنہوں میں زیادہ شور و غرما کی ریاست اُسکے دوستوں کے۔ شاعروں نے اُسکو برکہاں اور الہیات یا تو اُس کے ہمراہ اداز ہو گئے یا اُسکی تردید کی کوشش کی۔ اور بعد ادھر نہ ہے میں خلیفہ مستنصر نے اُسکی تصانیف کو جلایا جو ایک قاضی کے کتب خانہ میں موجود تھیں جس میں فلسفی کتابیں تھیں۔

ابن الہیثم

۱۔ ابن سینا اور اُسکے فرقے کے زمانے کے بعد متعقول فلسفہ کی ترقی میں کم توجہ ہوئی اسلامی سلطنت کے مشرقی مالک میں۔ ان مکاول میں فارسی کو دبایا کئے اور عربی کو رواج دیتے رہے معاشرت میں بھی اور ادبیات میں بھی۔ اس کا تو کچھ ایسا خیال نہ تھا کہ فارسی زبان خالص منطقی اور مابعد الطبعی بحث و مباحثہ کے لئے مناسب نہیں ہے یہ خیال تھا بھی تو وہ سببے مرتبہ پر تھا علمی تحقیقات میں اس تزلیک کے وجود اور بھی تھے طرزِ تمدن کی تبدیلی اور اُسکے ساتھ دو گونوں کے مذاق کا تغیر لازمی تھا اخلاق اور سیاسیات کو دوسرے تعلیمات پر سبقت ہو گئی تھی اگرچہ انہیں بھی کوئی جدت نہوںی تھی اُنسی قدیم صورت پر مانی تھے۔ لیکن اس زمانے کے بعد فارسی شاعری سب سے آگے ٹھہر لئی اُسکی وجہ کچھ تو یہ ہوئی کہ آزاد خیالی یا الحادی مفہامیں کے ادا کرنے کا موقع ملنے لگا اور زیادہ تر تصورت کے مذاق کا غالب آجانا یہ مذاق فلسفہ کے ذوق کا قائم مقام ہو گیا تھا جو اہل علم کے دلوں میں اپنک موجود تھا۔

دوسری صدی کے اوسط سے علمی تحریک جسکی ابتداء بعذار میں ہوئی مغرب کی طرف رخ کرنے لگی۔ ہم ٹھہرے چکے ہیں کہ خارابی نے شام کا رستہ لیا اور سعودی فی مصر میں قیام کیا۔ قاہرہ اب دوسرے بنداد ہوتا جاتا تھا۔

۲۔ قاہرہ میں گیارہویں صدی کے اوائل میں ہکو ایک بڑے ریاضی اور طبیعی حکیم سے سابقہ ڈتا ہے جو زمانہ وسطی میں سرآمد روزگار تھے۔ یعنی ابو علی محمد ابن الحسن ابن الہیثم (جو یورپ میں الخزن کہا جاتا ہے)۔ وہ پہلے بھرے میں حکومت کے کسی عہدے پر تھا اور یہی اُسکا وطن تھا۔ اپنے ریاضی کی عملی قوت کے رغم میں اُس نے سمجھ لیا تھا کہ میں دریائے نیل کی طغیانی کو روک کر منتظم کر دوں گا۔ اس کام کے انجام دینے کے لئے اُسکو خلیفہ الحاکم فی مصر میں طلب کیا وہاں پہنچ کے فوراً اُسکو معلوم ہو گیا کہ اُسکی کوشش اسی مقصد کے لئے بے سود ثابت ہو گی ایک سرکاری عہدہ دار کی حیثیت سے وہ نظر وہ سے گزگزیا اور اُسکو خلیفہ مذکور کی وفات تک روپوش ہونا پڑا جو شمسہ میں ہوئی۔ اُسوقت سے پھر ادبی اور علمی کام میں مصروف ہو گیا اپنی وفات کے زمانہ تک جو شمسہ میں ہوئی۔ لیکن اُسکو خاص خوبی اور ریاضیات اور اُسکے عمل میں محاصل تھیں گرائیں نے جائیں تو اُس اور اس طاطا۔

تصنیفات پر بھی بہت توجہ صرف کی۔ یہ کوشش اُسکی صرف تبلیغات کے رسولوں تک محدود نہ تھی اُس نے خود اپنے اعتراف سے ایک شاگ کا انداز ہر شئے کے بارے میں اختیار کیا ہے شغل اُس کا عہد شباب سے تھا اُس نے متعدد اور مختلف اعتقادات پر انسانوں کے نظر کی اُس کو سب کی کوششوں میں کم و بیش کامیابی کے ساتھ قریب تریب حقیقت معلوم ہوئی حقیقت اُسکے نزدیک اُسی علم میں تھی جو اور اک خسی کا معروض تھا اور ایسے ہی اور اک سے نسبت ہوا تھا اور عقل نے قبول کیا تھا۔ اور فرمیں نے اس پر منطقی تصرف کیا تھا۔ فلسفہ سے اُس کا مقصد اسی ہی حقیقت کی تلاش تھی۔ یہ ملکت اُسکو اس طا طا لیس کی کتابوں میں ملی۔ چونکہ وہ حکیم اس مقصد کو خوب سمجھ کیا تھا کہ اور اک خسی کو کس طرح عملیات سے ساتھ ملا کے ترتیب دیا جائے تاکہ ایک مجموعہ تیار ہو۔ پس ابنہ شیم نے پڑے شوق ذوق سے اس طا طا اس کی حکمت کا مطالعہ کیا اور اُسکی تشریح کی تاکہ انسانوں کو اُسکے استعمال سے نفع پہنچے اور وہ خود بھی مستفیض ہوا اور عہد پیری کی تشقی کے لئے ایک ذخیرہ موجود ہے۔ ان محتتوں کا نتیجہ ہم تک نہیں پہنچا۔

ابنہ شیم کی سب سے معده تصنیف اُسکی کتاب المناظر ہے جس کا لاطینی ترجمہ بجمع شرح کے دستیاب ہوا۔ اس کتاب سے ریاضی میں اُسکی جدت نظر اور خوض دغدر کی برداشت کا حال حلتا ہے اُس نے مفروہات کی تحلیل اور مشاووں کی صحت میں ٹبری محنت کی ہے۔ ایک مغربی یوروپی ریاضی دان جو تیرہویں صدی میں تھا وی ٹپلو نے بھی ترتیب و اربیان اس تمام موضوع کا دیا ہے لیکن خاص غاص غکتوں میں ذکا دت کے اعتبار سے ابنہ شیم اُس سے بڑھ کیا ہے۔

۳۔۔ ابنہ شیم کے خیالات ٹھیک ریاضی کے انداز پر ظاہر ہوتے ہیں۔ جو ہر جسم اُسکے نزدیک مجموعہ اُسکے صفات ذاتیہ کا ہے جو طرح سے کہل اپنے اجزاء کا مجموع ہوتا ہے یا ایک تصور اپنے علامات کا ہے۔

مناظر میں تفصیلی کیفیات بصر اور حسی اور اک ہماری خاص و چیزی کی چیزوں میں۔ یہاں ابنہ شیم نے کوشش کی ہے کہ میات اور اک کو وقت کی قید کے ساتھ زیادہ نمائیں کر کے بیان کرے تاکہ مجموع اور اک کے اوصاف واضح ہو جائیں۔

اور اک ایک مرکب عمل سے پیدا ہوتا ہے (۱) احساس اور (۲) تقابل سے چند

احساسات کے ایجاد جو احساس کی خیالی تصویر کے ساتھ جو حافظہ میں ہست مقابله کرنے سے جو بتدینے نظر میں پیدا ہوتی ہے یہ اگرچہ احساسات کا نتیجہ ہے دس، پھر پہچان لینا اس طور سے کہ ہم موجودہ مدلک کو حافظہ کی تصویر کے سادی کوہیر مقابلہ اور شناخت حواس کے افعال نہیں ہیں جو اس انفعائی طور سے احساسات کو قبول کرتے ہیں بلکہ وہ عقل سے تعلق رکھتے ہیں یعنی قوت حکمیہ سے۔ عنواناً کل عمل بالاشعور یا تمثیل شعور کے ساتھ ہو جاتا ہے اور صرف غور و غریب سے مکواش کا شعور ہوتا ہے جو چیزیں ظاہر امرکب ہے اُسکے اجزاء اور تکمیلیہ بجا جدا ہو جاتے ہیں۔

عمل اور اکیل بہت جلد تکام ہو جاتا ہے جب تک درمشق کسی شخص کو اس کام میں ہوتی ہے اور بمحض بار بار اور الگ ہوتا ہے اُسی قدر اس کام کے ساتھ حافظہ کی تصویر کا انطباع فرض پر ہو جاتا ہے اور اسی قدر جاذب شناخت یا ادراک پورا ہوتا ہے۔ سبب اسکا یہ ہے کہ جو دید احساس کی سمجھیل اُس تصویر سے ہوتی ہے جو نفس میں موجود ہے۔ کسی شخص کو یہ خیال ہو گا کہ ادراک ایک فوری عمل ہے اسکن ہے کہ یہ بعد دست کی مژادلت کے خوری ہو جاتا ہے پھر صورت پر فیال فلکیت ہے کیونکہ احساس کے ساتھ اسکی مطالبت سے ایک تغیر اُدھس میں ہوتا ہے جسکے لئے کچھ وقت ضرور درکار ہوتا ہے بلکہ اس کی تحریک اور شعور اور اکیل کے ماہین ایک دست ضرور گز ناچاہتے اس تحریک کے منتقل ہونے میں اعصاب تک کچھ مسافت طے کرنا ہوتا ہے اور اسکے ملکہ وقت کی صورت ہے مثلاً ایک دائرہ پر مختلف زنگ ہوں اور وہ دائرہ کھو تاہم تو تو کو ایک مرکب زنگ ظاہر ہوتا ہے کیونکہ سرعت حرکت کی وجہ سے ہم کو اسکے سیز خود کا انتشار نہیں ہو سکتا۔

تفہیل اور معرفت ایزیزی کے تزوییک میواد از ذہنی لمحے اور اک کے میں۔ بچائے دیگر احساس مواد کے ساتھ موافق تر رکھتا ہے اور جس جگہ احساس کا تحریک ہوتا ہے اس کا خ انفعائی ہوتا ہے ٹھیک یہ ہے کہ کل احساس بذات خود ایک قسم کا اضطراب ہے جو کہ عام حالت میں محسوس نہیں ہوتا لیکن شعور میں اسکا ظہور شدید محرک کے ساتھ مشاہدہ تیز و شنی میں محسوس ہوتا ہے لذت کی صفت کا بعد کامل اور اک کے دفعہ ہوتا ہے یعنی صرفت کے ساتھ جو کہ اس مواد کو جو احساس کا موضوع ہے ذہنی صورت میں

پہنچا دیتی ہے۔ تقابل اور معرفت جو اور اک میں کام کرتے ہیں وہ ایک تصدیق اور نتیجہ کی صورت میں ہوتے ہیں گو اُسکا شور نہوا ہو۔ بچا بھی ایک نتیجہ نکال لیتا ہے جب وہ وہ بیٹا سے جو اچھا ہو اُسکو پسند کر لیتا ہے۔ جب کبھی ہم کو کسی ارتباط کا فہم ہوتا ہے ہم نتیجہ نکالتے لیکن چونکہ تصدیق اور استنتاج فوراً ہی ہو جاتے ہیں لوگوں کو اس معاملے میں دھوکا ہوتا ہے وہ اکثر اصلی اور اک سمجھدیت ہے جو کہ درحقیقت ایک تصدیق ہے جو استلال کے بعد ہوتی ہے۔ جو چیز ہم سے طور علوم تعارف کے کمی جائے ہم کو لازم ہے کہ احتیاط سے کام کریں اور اسکا پتا لگائیں کہ آیا یہ کسی اور بیسط امر سے تو نہیں بلکہ -

۴۔ اس حکیم کے اس مرافقہ کا مشرق میں بہت ہی کم اثر ہوا یہ سچ ہے کہ ابن ہیثم نے ریاضیات اور علم ہیئت میں ایک مذہب خاص اور ایک فرقہ پیدا کر دیا تھا لیکن اسکے اصطلاحاً یہی فلسفہ کے قدر ان کم نکلے ہم اُسکے طالب علموں سے صرف ایک شخص جانتے ہیں جسکا فلاسفہ میں شمار ہے۔ ابوالوزاع میشان ذاتک القاعد جو ایک مصری امیر تھا اس نے ۶۷۰ھ میں ایک کتاب تصنیف کی جس میں ضرب الامثال سے حکمت کو بیان کیا تھا اور اس میں وظائف اور محاذات تایخ حکمت کی توضیح اور تشریح وغیرہ کا ذکر تھا اس کتاب میں اُسکے تابع انکار سے کچھ نہ تھا اس کا مقصد تفسیح دماغ تھا۔ اہل مصر کی تربیت مابعد کے زمانے میں ایسی کتاب سے تو کیا ہوتی البتہ الف لیلہ ولیلہ کے افسانے سن ہندیب کے لئے زیاد و مفید ہوئے۔

اہل شرق نے ابن ہیثم اور اُسکی تصانیف پر بھی کفر والحاد کا داع لگا کے جھوڑاں تو مشرق نے اُسکو بالکل ہی بھلا ہی دیا۔ میمندیوں کا ایک شاگرد جو ہبودی خنسی تھا بیان کرتا ہے کہ وہ بغداد میں کسی کام کے لئے موجود تھا جب ایک حکیم کا کتب فانہ (جس نے شاہزادہ میں وفات پائی) جلا کیا تھا ایک واعظ جو اس تعزیر کے عمل میں لائے کے مقرر ہوا تھا خود اپنے ہاتھوں سے ابن ہیثم کی ایک کتاب جو علم ہیئت پر بنی

لے اہل نظر کے نزدیک کسی چیز کو بھی کہدینا بھی آسان نہیں ہے جو شخص کسی امر کی بذات کا دعویٰ کرے اُسکو لازم ہے اسکا بھی ہونا ثابت کرے۔ اسی لئے کہا ہے کہ بذات کا دعویٰ بھی نہیں ہو تاہم نکتہ کو غور سے سمجھنا چاہیے ابن ہیثم نے اسی کی طرف متوجہ کیا ہے ۱۷ مترجم۔

وہیکتی ہوئی آگ میں ڈالی زین کے کرے کا نقشہ جو اس کتاب میں دیا ہوا تھا حاضرین کو دکھائے کریں کم بخشن علامت بیدینی اور دہربیت کی ہے۔

پنجم۔ فلسفہ کا نتیجہ مشرق میں

۱۔ غزالی

۱۔ ہم ملاحظہ کر سکتے ہیں کہ اسلام میں الہیاتی تحریک پر فلسفہ کی اشاعت سے زبردست اثر پڑا۔ نہ صرف معتزلہ نے بلکہ خلاف اعریض علم کلام میں بھی وہسائل اور وہ استدلال جو وہ اپنے نسبت کے ثبوت اور اپنے مخالفین کی ردید کے لئے کام میں لاتے تھے وہ بھی اکثر حکما کی کتابوں سے ماخوذ تھے۔ ان کتابوں سے صرف اسی قدر مواد لیا جاتا تھا جیسا کہ کام میں لاسکتا تھا باقی بجا سے خود چھوڑ دیا جاتا تھا یا اسکے روکریں کی کوشش کیا تھی۔ اس طرح متعدد کتابوں میں لکھی گئیں جبکہ ان کسی خاص فلسفیانہ مذہب کی تردید کی جانب تھا یا اسی خاص فلسفی کے خلاف لکھا گیا تھا۔ غزالی کے زمانے سے پہلے کہ عام مطروح فقر نقض کیا جاتا یا پہلے فلسفہ بالاستیغاب مطالعہ کیا جاتا اور پھر پورے نظام فلسفہ کی رد کیجاتی جو نظام یونانی بنیاد پر مشرق میں بنایا گیا تھا۔

غزالی کی کوشش کا ایک اثباتی پہلو بھی تھا۔ علم کلام کا مقصد یہ تھا کہ اعتقادات حقائق بمحاذے جائیں یا معمول اساس پر اسکی بنارکھی جائے اسکے ساتھ ہی ساختہ بالذینیت یا علم باطن یا تصور کی تحریک بھی جاری تھی جس کا میلان یہ تھا کہ تعلیمات اسلامی وقت نظر اور ذوق شوق کے ساتھ پہنچے جائیں۔

اسکی خواہیں یہ نہ تھی کہ ابھائیں کہ جایز دلانع توضیح اور اسکے معاوپ استدلال خایم کیا جائے بلکہ تجربے سے انکو حاصل کرے اور روحانی زندگی پاروچ کے واسطے سے زندگی بسر کیجائے ایمان کے لئے اعلیٰ درجہ کا ایقان چاہئے۔ کیا کسی کو یہ قدرت حاصل ہے کہ عرفان کو اکتسابی علم سے بدلتے ہے؟ کیا ایمانی سلمات کو اصول عقلی قرار دینا چاہئے کیا ان کا ثبوت ممکن ہے یا وہ مطلوب ہے؟ لیکن اساسی اصول عقل کے جب وہ ایک بار دریافت ہوئے گے ضرور ہے کہ انکا علم کلی ہو اور کلی معرفت یہ سلمات ایمانی کی کی ہے وہ کو نسانہ سرچشمہ ہے جس سے عدم یقین پیدا ہوتا ہے؟ اسی طرح کے سوالات جاری ہوئے

اور اکثر شخصاں کو معلوم ہوا کہ ان شبہات سے نکلنے کا صرف ایک ہی راستہ ہے اور وہ یہ ہے کہ مذہبی اعتقادات کی بنا باطن پر کسی جلے لفڑی اس فور سے استفادہ کیا جائے جو ماوراء عقل ہے۔ پہلے یہ حالت بلا شعور پیدا ہوئی ایک باطنی تحریک سے جس سے اخلاقی اور مذہبی تعلیمات کے مواد سے غفلت ہوتی گئی غزالی بھی اس تحریک میں شرک ہو گئے وہ جسکا ایک نوونہ سلیمانی اور کراچی خلاف اقتزال فرقے تھے غزالی آنے اسکو شحیل کو پہنچایا اور اسکو باوقعت صورت میں لائے۔ غزالیؒ کے زمانے سے باطنیت سے مالک اسلام کی تائید ہوئی بلکہ تصوف خالص اسلام کا گل سرسبد بن گیا۔

۲۔ غزالیؒ کی زندگی کا افسانہ دل چسپ اور قابل ملاحظہ ہے اور ان کے کلام کی تاثیر کے سمجھنے کے لئے ضرور ہے کہ ہم ذرا اُنکی تفہیمات پر نظر ڈالیں۔ غزالیؒ طوں واقع خداسان میں پیدا ہوئے۔ وہ میں اس مولود کے اعتبار سے وہ شاعر بزرگ فرد وہی کے ہم وطن نے قدیم فارسی قوم کی شان و شوکت کا ثبوت دیا اور غزالیؒ نیات خود اینہہ اسلام کے لئے اس قوم کی جلالت شان کے نا بد اور یا عشت زینت ہو گئے۔ اُنکی ابتدائی تعلیم انکے پدر پروردگر کی وفات کے بعد انکے ایک صوفی دوست کے گھر میں ہوئی۔ اُنکی تعلیم کا خصوصی تھا کہ کل عالم کے واسطے مفید ہونا تھا۔ کسی قسم کی حد بندی اُس نوجوان طالب علم کی بے چین اور عجائب غرائب سے بھری ہوئی روح کو تاخوش کرنی تھی۔ معلمین اخلاق کی مشکافیوں اور وقت پسندیوں میں غزالیؒ کا دل نہ لگتا تھا معلمین کے ضابطے بچپنے تسلیم کرنے کے لئے اُنکو نہیں ہیلا سکتے تھے وہ خدا کی معرفت میں غرق ہو جانا چاہتے تھے لہذا علوم ظاہری سے انہوں نے مونہ پھیر لیا وہ اہل ظاہر کے علم کو ایک دنیا داری کا علم خیال کرتے تھے۔ اسی رمانے میں انہوں نے وطن سنبھیشاپور کا سفر کیا اور امام الحرمین سے الہیات کا درس لینا شروع کیا۔ امام الحرمین نے وہ میں انتقال کیا۔ یہ وہ زمانہ تھا جبکہ غزالیؒ اتصنیف و تایف میں مصروف ہو گئے ہوں گے اور خود درس دینا شروع کیا ہو گا اور اُسی ستر میں اُن کو اُس علم میں جس میں وہ خود منہماں تھے شکوہ و امام تطرأ نے ہونگے اُنکے بعد اُنکو نظام الملک وزیر بادشاہ سلجوقی کے دربار میں حاضر ہوئیکااتفاق ہوا۔ اور اُسی زمانے میں وہ بینداد کے مدرسہ میں مدرس اعلیٰ (پروفیسر) کے عہد سے پرمنقر ہوئے غالباً اُسی زمانے میں اُنکو فلسفہ سے زیادہ توجہ ہوا۔ نہ غالص علم کی جست وجہ سے بلکہ اُن

مشکلات کے حل کرنے کی غرض سے جنہیں وہ خود گرفتار تھے جس نے انکی عقل کو حیرت میں والدیا تھا۔ آثار عالم کی توجیہ کے لئے نہیں نہ اپنے خوالات کے تصفیہ کے لئے بلکہ وہ قلبی اطمینان کے طالب تھے اور اعلیٰ حقیقت کی صرفت انکا مقصود تھا جسکی انکو وہ سن لکی ہے علیٰ تھی۔ وہ فلاسفہ کی کتابوں کے باستیعاب مطالعہ میں مشغول ہوئے خصوصاً فارابی اور ابن سینا کی تصانیف اور ابن سینا کے فلسفیانہ نظام کا تلقین کیا۔ مختصر خلاصہ فلسفہ کا تحریر کیا ایک علمی شغل کے طور پر اب تک اس مضمون کے ساتھ انکو وہ پیش کیا ہے تو بجا سے خود چیکے سے اپنی تسلی کے لئے اور بعدہ بالاعلان اعلیٰ محدث طاہر کیا کہ اس کتاب کے لکھنے کا باعث یہ تھا کہ فلاسفہ کے طالب کو سمجھو سکوں اور ساتھ ہی سامنے اُنکی تروید بھی کرتا رہوں۔ اور تروید بھی غالباً تھوڑے ہی دنوں کے بعد شائع ہوئی۔ یہ ہری شہر کتاب سب سچی جو تہافت الفلاسفہ کے نام سے مشہور ہے یہ کتاب بسطاہر کسی زمانے میں تصنیف نہ ہوئی تھی جب غزالی بزادہ میں تھے یا اُس زمانے کے چند ہی روز کے بعد جب وہ بزادہ سے چلے گئے۔

لیکن چار برس کے گذر نے پر یعنی ۱۹۵ھ سے غزالی نے بزادہ میں درس دینا چھوڑ دیا۔ اگرچہ وہ بسطاہر بہت کامیاب درس تھے اُن کے دل میں شکوک موجود تھے غالباً انکو علیٰ روس الائیہ و مسلمانات کے درس دینے سے کوئی تشقی نہیں ہوتی تھی۔ آخر اُنکے دل میں یہ دھن سماگی کہ اُن دنیا بھر سے مقابلہ کر سکتا ہوں اور مجھ پر واجب ہے کہ ایسا ہی کوں اور حکمت کو ایسے طبقات پر لاوں جو زیادہ منفی ہو۔ ایک تحقیق واقعی ہو گئی تھی عالمت کے زمانے میں جو انکو اُس زمانے میں لاحق ہو گئی باطنی تقاضا اُن کے نفس سے شروع ہوا۔ اُن کو پوشیدہ اسی کام کے لئے تیار ہونا تھا انہوں نے اہل تضویں کے اعمال کی مزادرات ریاضت بالطفن کو اپنے کام کا وسیلہ قرار دیا بلکہ شاید نہیں اور سامسی مصلح کی وضع کے اختیار کرنے کے لئے بھی اسی کو مناسب خیال کیا۔ صحیح اسی جسم سے جبکہ مسیحی جماہد مغرب میں اسلام کے ساتھ مذہبی جنگ کی تیاری کر رہے تھے غزالی دین اسلام کی رومنی حالت کے لئے آمادہ ہو رہے تھے اُنکا اس سلک کو افتیا کرنا کوئی شدید خوری انقلاب نہ تھا شلیٹ غلطین کے بلکہ انکا مقابلہ سینٹ جیروم کے تحریجے کے ساتھ زیادہ مناسب ہے۔ سینٹ جیروم کو خواب کے ذریعہ سے

القادر و اتحادہ سیرو کے م-slات کو ترک کر کر علمی سیاست اختیار کرنا چاہئے۔

دوس برس تک غزالی مختلف بیان و امصار کی سیرو سیاست میں مصروف رہے۔ اس نے میں وقت کا ایک حصہ اعمال سیرو سلوک میں اور باقی وقت علمی شاغل میں صرف ہوتا تھا۔ اسی زمانے کے اوائل میں یہ قیاس کیا جاتا ہے کہ غزالی نے اپنی خاص تصنیف احیاۃ العلوم الہیۃ اور اخلاق پر تحریر کی اخراں جوہر پر ایک مصلح کی حیثیت سے اثر ڈالا (و عظا و نصائح میر فہر کی) اتنا یہ سفر میں ان کا گذر دمشق اور بیروت (بیت المقدس) میں ہوا اس زمانے سے پیشہ جکہ مسیحی سلطاط ہو گیا تھا۔ یہاں سے گدرتے ہوئے اسکندریہ کے اور مدینہ درہ میں شریفین، سے وطن باوف کو واپس آئے۔

و اپسی کے بعد کچھ دنوں نیشاپور میں ورسی دی طوس میں انتقال کیا خاص اپنے وطن میں بتائیں۔ دسمبر اللہ عزیز میں۔ انکی حیات کے آخری سال مرافقہ اور مطانعہ حدیث شریف کو جنکو وہ جوانی میں حفظ کرنے سے فائز رہے تھے۔ انکی زندگی نہایت عمدہ اور کامل اور معتدل حیات تھی جبکہ انعام مثلاً آغا زکریہ ہوتا ہے!

۳۔ غزالی اپنے زمانہ کے روحاں پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اُس عہد کے اشغال علم کلام متناہیں میں اہل تصوف میں باطنیت فلسفہ مسیحی طسفہ عوام الناس میں اور ان کے سو اجدید افلاطونی اور ارسطو طالیسی فلسفہ کا مشغله تھا۔ علم کلام حکیمی ثبوت کے درپیے ہے وہی انکا بھی مقصود تھا لیکن علم کلام کی ولیمیں بزر و تھیں اور ان کے اکثر وعدوں میں کلام کیا جاسکتا ہے غزالی کو اہل تصوف کی باطنیت سے زیادہ تر بحدودی تھی۔ اسی پر بُلکے شخصی احتمال کی بنا تھی یہ ان کو بہت ہی عزیز تھا۔ وہ یہے غزالی بالذی تجربہ مشابہ سے مثل پدیدهیات کے یا ہتھیں اسکونتکھیں بذریعہ استدلال کے ثابت کرنا چاہئے ہیں۔ عام طسفہ کے بھی وہ شکارگزاریں کیونکہ اس کی تعلیم بھی مفید ہے خصوصاً علم ہست کے استخراجات طبیعی مسائل کی صحت کو بھی وہ تیار کرنے ہیں جہاں کہیں وہ دین کے خلاف نہیں ہے۔ مگر ارسطو طالیسی فلسفہ جبکی فارابی اور ابن سینا نے تعلیم دی ہے اُس میں تقلید کو اتنا بھی دخل ہے جتنا علم کلام کے منقولات میں ہے۔ ایسا فلسفہ اسلام کا دہمن ہے اور جب ہو را اسلام کے مکاتب و مدارس اور تعلیم اور تعلم اور جہاں خیالات کی طرف سے غزالی اسکو اپنا فرض جانتے ہیں کہ اس سے تحریک کیا جائے خالص

اسلام کی نظر سے۔ اور انہوں نے اس فلسفہ پر حکم دیا ہے خود اس طالب ایسی کے آلات تو سے یعنی منطقیات سے۔ کیونکہ علوم متعارفہ تعلق کے جنکا بسان منطق میں ہے غزالیؒ کی نظر میں ایسے ہی ثابت ہیں جیسے مسائل ریاضیات کے غزالیؒ کو منطقی اصول کے ثبوت کا ملن تھا انہوں نے اصول تناقض سے ابتدائی ہے جبکو بوجبی ان کے اعتقاد کے خدا نے بھی مان لیا ہے طبیعی ما بعد الطبعی اعتقادات سے غزالیؒ میں سلوں سے تعریض کرتے ہیں (۱) عالم قدیم ہے ریحے مسئلہ قدم عالم (۲) خداۓ تعالیٰ صرف عالم کلیات ہے لہذا اجزیات کے متعلق مشیت موجود نہیں ہے (۳) صرف نفس لافانی ہے لہذا حشر جسم کی توقع نہ رکھنا چاہئے۔ ان سائل کی تردید میں غزالیؒ نے بعض اعتبارات سے اس طالب ایسی کی کتابوں کے ایک مسلمی شارح پر اعتاد کیا ہے جس کا نام جوہ نیس فلوبنس تھا شاید ذکور نے قدم عالم کی تردید کی ہے پر وکیس سخن بکار آنے والا تھا۔

(۱) عالم حکما کے نزدیک ایک کہہ ہے جسے العاد محمد وہیں لیکن انہیں اپنا ابدی ہے قدیم سے یہ خداۓ تعالیٰ کا پیدا کیا ہوا ہے کیونکہ معلوم علمت تامہ سے مختلف نہیں کر سکتا

لے اصل تناقض یقین ہونے میں تو کسی عاقل کو کلام نہ ہو گا مگر یورپی مصنف نے جو الفاظ بہاں لکھے ہیں اور ان کو غزالیؒ سے منسوب کیا ہے اسیں ہم تو ہر دو کلام ہے۔ ہرگز کوئی سلطان چہ ماں کیکہ غزالیؒ حس عالم بزرگ ہرگز خدائے تعالیٰ کے بارے میں ایسے گستاخانہ طرز اداۓ مطلب کہ جائز نہیں رکھ سکتا میں نے ترجیبیں مان لیا ہے لکھا سے اصل ہیں؟ تسلیم کیا ہے؟ جو ہرگز مناسب نہیں ہے (۴) ادی۔

لے مصنف کتاب ہذا کو لی اقتدار سلطان علماء کے لئے نہیں اکثر سائل اُس کے نزدیک سیجیوں سے لے گئے ہیں مگر یہ صرف دعویٰ ہی دعویٰ ہے ہم پر محبت نہیں ہو سکتا مصنف کو لازم تھا کہ ایسے دعویٰ کا ثبوت ہمارے علماء کی کتابوں سے برپیش کرنا اور ایسی قلمبندی میں انترجم۔

لکھنے پر وکیس ایک یونانی طبیم متاخرین میں گزر رہے تھا ہر چوتھی صدی یوسوی میں اس نے ایک رسالہ تحریر کے اصول ہندسہ کے انداز پر فلسفیانہ الہیات پر لکھا تھا جسیں ایک سو گیارہ حلیں میں یہ رسالہ بہت کمیاب ہے ترجم کہ فلاسفہ کے قول ہے کہ خدا علت تامہ ہے اضطرار لازم آتا ہے جس طرح آگ کا اضطراری فعل جانا ہے نہ عذ بائی! خداۓ تعالیٰ خاطل غتار ہے اور فاعل غتار فعل اور ترک فعل دونوں پر قادر ہوتا ہے۔ عالم کی علت تامہ ارادہ الہی ہے فاہم (۵) انترجم۔

ویسے علمت تام کے ہوتے ہوئے غیر ممکن ہے کہ محاول موجود نہ ہو، - غزالیؑ کی انکھے خلاف یہ راستہ ہے کہ مکان اور زمان کے مفہوم کو جدا چھا قرار دینا قابل تسلیم نہیں ہے اور غزالیؑ کے نزدیک الہی علیت کی تعریف یہ ہونا چاہئے کہ وہ ایک آزادِ مخلقی قدرت ہے۔ اولاً مکان اور زمان کی بحث ہے: ہم نہ مکان کے مقناہی ہوئے کی تھیں اور مکان کے مقناہی ہوئے کی نہ انکی ابتداء معلوم کر سکتے ہیں نہ انتہا۔ جو شخص زمان کے لامتناہی ہونے کو مانتا ہے اُسکو چاہئے کہ اُسکی مطابقت سے مکان کو بھی لامتناہی مانے۔ یہ کہنا کہ مکان جو اس ظاہری کا محسوس ہے اور زمان کا تلقیٰ مشاعرِ باطنی سے اس سے دورتادا واقعہ میں پیش سکتی کیونکہ ہم کو محسوس سے نہات نہیں ہو سکتی جس طرح مکان کو نسبت ہے جس سے اُسی طرح زمان کو بھی نسبت ہے حرکت سے۔ یہ دونوں اشیاء کی اختلافیں میں جبکہ تخلیق اشیاءِ عالم میں اور انکھے ساتھ ہوئی ہے بلکہ نسبتیں ہمارے تصورات کی ہیں جو کو خداۓ تعالیٰ ہم میں پیدا کرتا ہے۔

اس سے زیادہ اہم و بحث ہے جو غزالیؑ نے علیت کے بارے میں کی ہے۔ فلاسفہ نے امتیاز کیا ہے افعالِ الہیہ میں اور افعالِ روحاں یا است میں جو ذہنی ایجاد ہیں فعلِ نفس افعال فطرت بحث واتفاق وغیرہ میں۔ لیکن غزالیؑ کے نزدیک بلکہ خالصِ سلامی کلام میں درحقیقت ایک بھی علیت ہے یعنی خداۓ تعالیٰ جو ذہنی ایجاد سے غزالیؑ نے بیعت کی طبیت کو بطرف کر دیا ہے جو کوئی ایک زمانی ظہور کو دیکھتے تو علیت، اور باقی رہتا ہے (جس سے طبیت منسوب ہو)، ہم ایک جزوی ظہور کو دیکھتے تو علیت، اور اُسکے بعد ہی ایک اور جزوی ظہور کو دیکھتے ہیں (معلول)، لیکن علیت کا اثر معلول پر کس طرح ہوتا ہے یہ ہمارے لئے ایک معما ہے۔ اشیاءِ عالم میں تاثیر کے بارے میں ہم کچھ نہیں جانتے ہیں اسکی تبدیلی نہات خود نامقابل فہم ہے جس کا تعقل نہیں ہو سکتا۔ یہ کہ کوئی شے میں کوئی اور شے میں ہو گئی یہ عقل میں نہیں اسکتا جو سوال و احتیاط کے بارے میں ہو سکتا ہے وہی یعنیہ اس اباب کے بارے میں بھی ہو سکتا ہے۔ چیزیاں موجود ہے یا موجود نہیں ہے لیکن خداۓ تعالیٰ کی قدرت کا طبعی ایک موجود کا انقلاب دوسرے موجود میں نہیں کر سکتی۔ خداۓ تعالیٰ یا اطلق کرتا ہے یا فعا (دونوں کا ایک محل میں جمع ہونا عالیٰ ہے)۔

لہ خدا کی قدرت سے مصال کو منسوب کرنا لفاظی کی حد میں ہے مثلاً ایسے سوالات کہ خدا ایک دارہ بناسکت

البته یہ واقعہ ہمارے شعور کا ہے کہ ہم کوئی اثر کرتے ہیں اگر ہم ارادہ کر لیں کسی چیز کا اور اسکے عمل میں لانے کی قوت بھی رکھتے ہوں تو ہم یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ نتیجہ ہمارا فعل ہے۔ فعل کا عادت آزاد ارادے سے ہوتا ہے اور قوت کے صرف کرنے کا شعور ہی ایک علیست ہے جبکہ ہم جانتے ہیں اور اسی سے ہم خدا کے تعالیٰ کے وجود پر استدلال کرتے ہیں۔ لیکن کس حق سے؟ جو اس نتیجہ کی تطبیقت کے باسے ہیں غزالیؒ کی یہ رائے ہے کہ وہ اپنے ذاتی تجربے سے اپنے نفس میں ایک صورت خدا کی پائتھیں وہ طبیعت کی طرف اُسکے خوب کرنے سے انکار کرتے ہیں کہ وہ خدا کی صورت پر ہے یہ خصوصیت خدا کے نفس کے لئے ہے۔

پس غزالی کے تردید خدا کی معرفت جس حد تک عالم سے ہو سکتی ہے وہ یہ ہے کہ خدا کے تعالیٰ قادرِ مطلق ہے وہ فاعلِ غفار ہے جو چاہتے کرے اُسکی قدرت زبردست ہے اُسکی سبیت کی کوئی حد و نہایت نہیں ہے۔ ظسفی اسلام کو مدد و کرتبے ہیں وہ کہتے ہیں کہ اُس نے صرف مطلول اول کو پیدا کیا۔ خدا خود اپنے مصنوع کو محدود کرتا ہے مکان اور زمان کے اعتبار سے لہذا اس محدود عالم کی بقا بھی محدود ہے (دنیا چند روزہ ہے)۔ خدا اپنی قدرت کا ملے سے خست ہے ہست کرتا ہے عالم ہے موجود نہ تھا پھر جب خدا نے چاہا موجود ہو گیا یہ فلاسفہ کے تردید محال ہے۔ فلاسفہ صرف اعراض یا صورتوں کی تبدیلی کو مانتے ہیں اس تغیر سے مادہ برقرار رہتا ہے قوت سے فعل میں آتا ہے یا ایک امکان سے دوسرے امکان کا ظہور ہوتا ہے۔ تو کیا کوئی شے جدید کبھی پیدا نہیں ہوتی؟ غزالیؒ کا یہ سوال ہے کیا جملہ محسوسات کے فہم اور روحاں یا کے اور اسکی میں کوئی شے بالکل جدید نہیں ہے یا تو یہ موجود ہے یا موجود نہیں ہے۔ تو کیا جب وہ موجود ہوا اس کا خدمت محدود نہ ہو گا اور جب وہ محدود ہوا تو مقابل موجود نہیں ہوتا؟ پھر یہ

بعینہ نوٹ صفحہ (۱۱۴) ہے جو مثلت بھی ہو یا خدا اپنا سادو صراحتاً سکتا ہے یہ سوالات جاہلائے اور گستاخانہ میں کیونکہ قدرت ملکن سے خوب ہوتی ہے ذکر ممال سے ۱۲ م -

لہ تو ریت میں ہے کہ خدا نے انسان کو اپنی صورت پر پیدا کیا۔ ہمارے علمائے کرام اُسکا یہ ترجیح کرتے ہیں کہ دراءَ تعالیٰ نے انسان کو اپنی صورت پر پیدا کیا اور صورت اُسکو مجبوب تھی خلق انسان فی حسن تقویٰ حر سے بھی پہنچی، عراو ہے یورپی مصنوف میں ذہب تشبیہ کا اثر موجود ہے اسی کو امام غزالیؒ کی طرف بھی فرمد کر دیا ہے ۱۲ مترجم -

بھی کوئی متعدد نقوص شخصیہ جو کہ حسب نظام ابن سینا موجود ہیں کیا ان کا موجود ہونا مطابق ہے یہ پیر حبیب ۹۶
ان سوالات کی کوئی حدیثیں ہے۔ استحضاری عمل یہ سمت ہیں جاری رہتا ہے اور دو دو
تک جاتا ہے اور یہ خیالات کے لئے ایک لامتناہی جوانگاہ ہے سلسلہ عمل کی کوئی
انتہا نہیں ہے سکتی جیسے مکان اور زمان کی کوئی حدود نہایت نہیں ہے۔ ایک متعین انتہائی وجود کا
ہونا لائق ہے۔ اس اصول کو بطور اصول موضوع کے قاردر بکر غزالی حکما مسلم حکما کے مسلک
سے متفق ہو جاتا ہے۔ ہمکو ایک ارادہ اندی کی ضرورت ہے کہ وہ علت اعلیٰ ہو اور
اور جلد اشیاء سے جدا ہو۔

پھر طور ہمکو مانا پڑتا ہے کہ غزالی کے استقاد کے سامنے ابن سینا کے مفہوم ہیوں اور
صورت خالیب ہو جاتے ہیں۔

۵۔ (۲) اب ہم خدا کے مفہوم تک آ جاتے ہیں فلاسفہ کے نزدیک
خدا کے تعاونے سب سے برتر وجود ہے اور اوس کی حقیقت سے
علم ہے جس چیز کا اُسکو علم ہے وہ موجود ہو جاتا ہے اُسکی کثرت سے پیدا ہوتا ہے۔
یکن اُسے ایک جانی طور سے اُسکا ارادہ نہیں کیا کیونکہ ارادہ فرع ہے ایک کی کی۔ یعنی
حاجت کی اور یہ کسی طور کے تفریک کے ساتھ اس موجود کے ساتھ مربوط ہے جسے اُسکا
ارادہ کیا ہے۔ ارادہ کرنا ایک تحریک امدادی ہے بسیط اور تحقیقی روح ارادہ نہیں کرتی۔
لہذا خدا کے تعالیٰ اپنے خلوقات کو اپنے علم میں مشاہدہ کرتا ہے جس میں کسی خواہش کا کاؤ
نہیں ہے۔ اُسکو اپنی ذات کا علم ہے اور اپنے پہلے خلوق کا یا صب راستے ابن سینا کلیات کا
جو کہ اذلی اجناس اور انواع اشیاء کے ہیں۔

یکن غزالی کے نزدیک خدا کا ایک ارادہ اذلی ہے وہ اُسکی اذلی صفت ہے تھی
طور سے غزالی کو تسلیم ہے کہ مابعد الطیعی اور مخلوقی خیالات سے علم مقدم ہے ارادے
پر لیکن ان کو تھیں ہے کہ وحدت وجود علم سے زیادہ تر بلیس ہے بہ نسبت ارادہ کے تفتر
کثرت اشیاء معلومہ اور ان کے مختلف اضافات جو اُسکو ذات موضوع سے ہیں بحثیت علم

سلسلہ علم صفت ہے تعالیٰ کی اور حکما کے نزدیک صفات الہی عین ذات میں ۱۲ ترجم۔
سلسلہ مجلسی جامیر پوشیدہ ۱۲ ترجم۔

ہونے کے بلکہ شعور ذات یا علمِ العلم کی حقیقت جب ذات خود نظر کیجاے تو یہ ایک لاتناہی طریقہ عمل ہے۔ ارادے کا فعل ضروری ہے اس سنتی تجربہ کا لئے کے لئے۔ صرف توجہ اور کلام نفسی کے لئے ایک اصلی ارادہ کام کرتا ہے۔ اور اس طرح سے وحدت الہی بھی وحدت اور شخصیت کا حقیقی اتصال ہے بوسیلہ ارادہ ازمل کے جو اصل اصول ہے۔ فلاسفہ کے اس بیان کی جگہ کہ خدا نے عالم کے موجود ہونے کا ارادہ کیا کیونکہ اُسکے تزویک پر خیر محقق ہے غزالی کا یہ بیان ہے۔ خدا کو عالم کا علم ہے کیونکہ اسکے خلق کرنے کا ارادہ کیا اور اسی کے ارادہ سے یہ موجود ہے۔

کیا اُسکو جسے کل عالم کو خلق کیا ہے اپنے نسل کا عالم ہونا چاہئے یہاں تک کہ اُسکے چھوٹے چھوٹے حصہ اور اُسکے ماوے کا ڈھنپیکہ اس طرح ہے وہ کل و جز کی ازمل ہے اُسی طرح اُس کے ازمل علم میں کل اور بزرگ داخل ہے۔ سوا اُسکی ذات واحد کے جوان سب سے جدا ہے۔ لہذا تقدیر ازمل بھی ثابت ہے۔

اس اعتراض کے جواب میں کہ تقدیرِ الہی سے ہر جزیل حادث ایک ضروری واقعہ ہو جاتا ہے غزالی مسئلہ افسوس طیور کی طرح جواب دیتے ہیں کہ یہ میش بنی دیسا ہی علم ہے جو ہم نہ سخنوار ہے۔ یعنی نہ ایسی علم اقیازات زمانی سے بالاتر ہے۔

یہ سوال ہو سکتا ہے کہ قدیم قادی مطلق خلاق عالم کے ارادے کو غزالی نے ثابت کیا گر اُسکی قدرت کا ملک عالم کی عارضی صفت جسکو غزالی ثابت کیا چاہئے تھے یعنی مسئلہ مدد و مدد عالم اور انسانی ارادے کی آزادی کو قربان کر دیا۔ حالانکہ غزالی حکایہ مقصود نہ تعالیٰ صد و مدد اور انسان کی آزادی سے کلیت و دست بردار ہو جائیں۔ عالم جو یقیناً تعالیٰ کے محض اخلاص اور اشیاع میں درپرتو اور غیایی صورتیں، خدا کے ثبوت کی خاطر سے بالکل یہ منقول ہو جاتا ہے اگر پہچشت کی ابتدا پہی تھی۔

۶۔ (۲) تیسرا مسئلہ جس میں غزالی فلاسفہ سے بالکل علیحدہ ہو جاتے ہیں اس میں فلسفیات و حل چیزی کہتر ہے۔ یہ مسئلہ حشر ایجاد سے متعلق ہے فلاسفہ کے تزویک صرف تفسر لاغانی ہے خواہ اپنی خاص جزئیت یا شخصیت کے اعتبار سے یا نفسِ طالب کے ایک جزو فیکی جیغیت سے۔ بدن فنا ہونے والا ہے۔ (خلاصہ یہ ہوا کہ معاد نفسی ہے ذکر جسمانی، اس اشیعت کے خلاف جو نظری طور سے در و پیشو اخلاق کی طرف لے جاتی ہے)

لیکن عملانہایت سہولت کے ساتھ رندانہ مشرب میں بدل جاتی ہے۔ یہاں غزالیؑ کے نہیں اور اخلاقی وجدان میں تنائی واقع ہوا اگر بدن دگوشت و پوست، پر تکالیف فرائض عاید کئے جائیں تو لازم ہے کہ اُسکو حقوق بھی عطا ہوں۔ حشر اجساد کے امکان سے انکار نہیں ہو سکتا کیونکہ دوبارہ اتصال نفس کا اس جدید قابل سے عجیب تر نہیں ہے پہلے اتصال سے جسم خالی کے ساتھ اُسکو فلاسفہ نے بھی تسلیم کر لیا ہے۔ یقیناً نفس حشر اجساد کے وقت ممکن ہے کہ ایسا نیا بدن پائے جو اُسکے لئے مناسب ہو۔ مگر صورت میں اصل جو ہر انسانی نفس ہے اُسپر کوئی اعتنا نہیں ہو سکتا کہ کس مادے سے آسانی یا آخر دی جسم بنائے ہوا ہو۔

۷۔ مقدمات و قضايا، مذکورہ بالاسے بھی صاف ظاہر ہے کہ غزالی کی الہیات فلسفیہ پہٹ سے بغیر متاثر ہے ذرہ ملکی مثل آبائی مغربی کلیسا کے غزالیؑ نے بھی خواہ والۃ خواہ نادانستہ بہت کچھ فلسفہ سے اخذ کیا۔ اور اسی سبب سائکے الہیات کو ایک زمانے تک مغرب کے مسلمان الحاد و بہت کہا کہ وحقيقۃ غزالیؑ کی تعلیم میں نہ اے تعالیٰ اور کائنات اور نفس انسان کے متعلق ایسے عناصر شامل ہیں جو قدیماً مسلمان سے بالکل اجنبیت رکھتے ہیں۔ اور جبکہ اسرائیل غیر اسلامی دانش میں ہمچہ تو مسیحی اور یہودی مصنفوں کی کتابوں میں ملتا ہے اور کچھ جدید اسلامی مصنفوں کے کلام میں۔

اصل درج شائہؑ، جو پروردگارِ عالم ہے وہ سبود جبکی پیغمبر اسلام عبادت کرتے تھے بلاشبک غزالیؑ کے نزد پاک بھی جی القائم شخص رکھتا ہے لیکن ان کا مفہوم سیدھے سادے ایمان اور خلافت معتبر تعلیم میں شبیہ سے منزہ نہیں ہے۔ یقینی طریقہ عزماں کا یہ ہے کہ کسی خلوق کا وصف اُنکی ذات سے منسوب نہ ہو لیکن اُسکے یہ معنے نہیں ہیں کہ وہ بغیر صفات کے کے ہے بلکہ بالکل اُسکا عکس ہے۔ کثرت اُسکے صفات کی اُسکے وجود کی وحدت کے منافق نہیں ہے۔ تمثیلین جماعتی عالم سے پیش کی جاتی ہیں۔ کوئی چیز در حقیقت اُسی نہیں ہو سکتی جو سیاہ بھی ہو اور سفید بھی۔ لیکن ایک ہی حالت میں سرد اور خشک ہو سکتی ہے اگر انسان کے صفات

لئے معرفت سمجھی یا رہا پہی دعویٰ کرتا ہے کہ جو کچھ مسلمانوں کو ملا ہے وہ پیسا یوں ہی سے ملا ہے لیکن یہ دلکشا ہر جگہ پیغمبر و میل کے ہے۔ مترجم۔

خدا سے مشوب ہوں تو یہ سمجھنا چاہئے کہ ایسے صفات کا مفہوم بہت بلند مرتبہ پر ہے۔ کیونکہ وہ خالص روح ہے۔ اُسکے علاوہ حکمت بالغہ اور قدرت کا ملزخ بھی محض ہے ہر جگہ حاضر ہے۔ اُسکی صفات میں اُسکے ہر جگہ حاضر (و ناظر) ہونے سے یہ عالم اور آخرت دونوں ایک طور سے ایک دوسرے کے قریب میں گوکہ بیٹھا ہر ایسی حضوری نہ ہو۔

مفہوم الہی میں اس طرح روحاںیت شامل ہے لیکن حشر اور اُخر دنی زندگی بھی روحاںی سمجھی جاتی ہے بلکہ وہ روحاںیت کی صفت میں بڑھی ہوئی ہے۔ اس مفہوم کو ناتاک (ادریم) فتنے کے سائل سے بہت مدعاً میں نسلدی تھا کہ عالم میں یا چار میں ایک دوسرے پر فائق ہے ایک غاصب ترتیب ہے سب سے نیچے عالم ارضی ہے یا عالم محسوسات عالم ناسوت اُسکے اوپر عالم ارواح ظلکی اسی عالم سے ہمارا نفس ہے (عالم الکوت)، اس سے بالآخر (عالم جبروت) ملائک افوق السماوات (کرو بیان ملائک اعلیٰ اور ان سب سے بالآخر عالم لاہوت ہے یہ عالم خدائی ہے نور بھض اور سب سے کامل روح دیندار اور رفوس قدسیہ صعود کرتے کرتے عالم لاہوت تک رسائی کرتے ہیں اخلاق سے گذر کے پیاں انکو مرتب ترقی و حضور حاصل ہوتا ہے کیونکہ نفس کی ماہیت روحاںی ہے اور جسم مخصوص کا جو ہر خلکیات سے ہے۔

مختلف عوالم اور مدارج ارواح کے اعتبار سے انسانوں میں باہم گراحتیاں ہے۔ جو انسان محسوسات تک پہنچا ہے اُسکو قرآن اور حدیث پر قناعت کرنا چاہئے۔ اُسکو ظاہر شریعت کے ماوراء کا قدر نہ کرنا چاہئے۔ واجبات اور فرائض کا حفاناً اُسکی حین زندگی ہے۔

لہ لیس کثلاه شی شدہ روح ہے نہ وہ جسم ہے وہ رب کا خالق سب سے جدا اور پھر رب کے ساتھ بھی ہے
بجل جلالہ وجل شانہ۔ ۱۲ ترجم۔

کہ وہ عالم جیاں انسان کی موجودہ سکونت ہے۔ ۱۳

یہ قرآن پاک اور حدیث شریعت نہ صرف اولیٰ درجے کے انسانوں کے لئے مرجیساً کہ صفت کا منتشر ہے، کافی ہے بلکہ بلند مرتبہ انسانوں کے لئے بھی مثل انبیاء اور اولیاء اللہ کا توت روح ہے۔ بڑے بڑے حکیم کلام خدا اور کلام رسول کریم میں غرائب تحریر ہیں۔ رسول کریم کی حدیث بھی وحی والہام ہے جیسا کہ قرآن میں یعنی عن المھوی ان ہوا الہ وحی یو جی۔ رسول صلی اللہ علیہ وسلم خواہش نفس سے کلام نہیں کرتے ایکاً قول وحی یعنی مصنف یوروبی کی ان تعریفات سے ہوشیار رہنا چاہئے کیونکہ یہ مگر اہم ہیں ۱۴ ترجم۔

ظہر ایسکے لئے زہر بلال ہے۔ جو شخص پر کہ نہ ہو اسکو مند رسے سے چپنا چاہیے کہ بہر طور پر ایسے انسان ہیں جو پیر ناسیکھنے کے لئے پانی میں اترتے ہیں وہ اپنے عقاید کو علم سے ترقی دینا چاہتے ہیں۔ لیکن اس عمل سے عکن ہے کہ وہ شکوہ ہیں بتلا ہو جائیں اور بد عقیدہ ہو جائیں ایسے لوگوں کا علاج غزالی حکی رائے میں مساکن استدلالی میں در آنا ہے جو فلسفہ کی تحرید میں ہوں۔

وہ لوگ اعلیٰ مدارجِ کمال انسانی پر فائز ہیں جو بغیر وقت نظر اور خوض و فکر کے ایک باطنی نورِ الہی سے بدلات خود و حالی حقیقت کو پا جاتے ہیں۔ ایسے لوگ سانبھیا یا اولیا راشد ہیں دروشن کامل ائمہ غزالیؒ خود بھی داخل ہیں انکو ہر چیز میں خدائی جلوہ نظر آتا ہے اللہ بس باقی ہوں یہ لوگ نہ صرف کائنات میں خدائی جلوہ کو دیکھتے ہیں بلکہ انکو اپنی ذات میں بھی بھی وہ نظر آتا ہے نفس میں یہ نور زیادہ تر موجود ہے اگر وہ نفس انسان خدا ہیں مگر انہیں میں کچھ مثال ملتی ہے۔ اب عالم خارجی کی بہر شے اور ہی کچھ دکھائی دیتی ہے اب جیزہ ہم سے باہر موجود ہے وہ نفس کی آئندگی یا صفت ہے جب نفس کو قربتِ الہی کا شور ہوتا ہے تو وہ سعادت کے اعلیٰ درجے پہنچا کر ہوتا ہے۔ کل اشیا و محبت میں متعبد ہیں وہ شخص جو اسی مرتبہ پہنچ جاتا ہے وہ راضی برضا اندر کی عشق میں وبا ہوا ہے نہ اسکو عقاب کا خوف نہ انعام کی تمنا۔ خدا کا کام بندہ سکھیت اور شرک سے بُند تر ہے۔ شکالیف شرعیہ اور عادات سالک راہ طریقہ کے لئے ہیں اسوقت تک جب تک وہ کمال کے مرتبے کو نہیں پہنچا ہے۔ اُس کا یہ حال ہے کہ اُس عالم میں بھی اسکو عشق اور حمدِ الہی سے دلی لذت ملتی ہے۔

۸۔ بیان مذکورہ سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ یقین یا قطعیت کی تین منزلیں ہیں اول حومہ انس کا یقین اسکا یقین کسی معتبر شخص کے بیان پر تھرہ ہے مثلاً فلاں شخص گھر میں ہے دوسرے یقین ان لوگوں کا جو علم رکھتے ہیں یہ یقین اشتغال سے حاصل ہوتا ہے مثلاً کسی نے اپنے کافلوں سے فلاں شخص جو گھر میں ہے اُسکی افتکاوی اور باتیں سنکے یہ قیاس کیا کہ

ملہ یقین کے تین درجے مسلم الیقینی صورتیقینی اور حق الیقین تقریباً وہی میں جکڑا ذکر صحف نہ کیا ہے پہلا مرتبہ سماحت سے اور دوسرا کمکھوں سے دیکھ کے اور تیسرا خود معلوم کے ساتھ متوجہ ہو جانے سے متعلق ہوتا ہے خدا کی صرفت میں پہلا درجہ عوام کا دوسرا اعلیٰ کا تیسرا انبیا اونا ولیا را دشک کا ہے ۱۷ ترجم۔

وہ گھر میں ہے تیرپے قطعی علم کا حاصل ہونا مثلاً فلاں شخص جو گھر میں ہے اُسی کے ساتھ اُسی کے گھر میں موجود ہونا اور اُنکو انکھوں سے ریکھنا۔

خلاف متكلمین اور فلاسفہ کے غزالیؒ ہر موقع پر تجربہ پر زور دیتے ہیں۔ متكلمین کلمات مثالیہ کو ساختہ لئے ہوئے ہیں یہ لوگ جزئیات اشاری کی گذشت سے جو عالم محسوس میں پائی جاتی ہے بدلے خبر ہو گئے وہ اشیاء کے صفات محسوسہ سے ناواقف ہیں پہاٹک کہ ستاروں کی تعداد بھی نہیں جانتے ہو کو صرف تجربہ سے علم حاصل ہوتا ہے نہ کہ مجرد کلمات سے۔ یہ تصورات کلی چار سی باطنی سہتی کی وسعت ارتقای اور عمق کو نہیں پہنچتے جس چیز کو اولیا رانہ بصیرت سے معلوم کر لیتے ہیں وہ عالم کے ظاہر سے مخفی ہے جو کام مشغله بہ وسیع است ہے اور اس۔ بہت بھی کم اشناص علم کی اُس بلندی تک پہنچتے ہیں جہاں وہ اُس اور انہیا طیبہم السلام سے مل سکیں دیہ فرضہ ادراج کا ہے جو ان سے کتر مرتبہ پر میں کہ ان کی پیدا ولی کریں۔

گرہم ایسی بلند مرتبہ روح کو کس طرح پہچانیں جسکی بُدایت ہو کو مطلوب ہے؟ یہ وہ سوال ہے جس میں ہر بندہ بھی تصور کا نظام ہیں میں بغیر انسانی وجہ کے کام نہیں چل سکتا غرق ہو جاتا ہے۔ اگر اُنکو صرف عقلی تہرے دیکھیں۔ غزالیؒ کے جواب سے بھی قطعی فیصلہ نہیں ہوتا۔ صرف ایقنت غزالیؒ کو یقین ہے کہ صرف عقل سے جو جوہ پیدا ہوتے ہیں وہ اس سوال کے جواب سے قامر ہیں۔ بنی یا مرشد جو دھی والہام سے مؤید ہے اُنکی شناخت اُسی صورت میں ہو سکتی ہے جبکہ ہم اُنکی شخصیت میں غرق ہو جائیں بالمنی نسبت کے تجربے سے حقیقتِ جبوت کی حکم ہے۔ اخلاقی اثر سے کیونکہ اُنکو نفس پر تصرف حاصل ہے۔ خدا کے کلام پاک کی سماں سے ہمارے اخلاق کی درستی ہوتی ہے نہ کہ نظریات کے یقین سے۔ متفق معجزہ یقین گردیتھے کہ نہ سفید نہیں ہے لیکن وحی کا مجموعہ مع رسولؐ کی شخصیت کے حکم ذریعہ سے دھی کا نسل ہوا ہے نفس پر قلبی تاثیر کرتے ہیں جس سے انکار نہیں ہو سکتا کیونکہ نفس اُسی زمرے سے ہے۔ اس نے نفس پر ایسا دجهداںی اثر ہوتا ہے کہ نفس ترک دنیا کر کے سپر و سلوک اختیار کرتا ہے۔

۹۔ بلاشک غزالیؒ اسلام میں ایک نامشخصیت رکھتے ہیں۔ ان کے عقاید اور سائل انکی شخصیت کا ایک پرتو ہے۔ انہوں نے اس عالم کی ماہیت کے سمجھنے سے باقاعدہ انہیا

لیکن مذہب کے مکالمہ کی تک دہ اپنے پہنچ کا اس نہانے کے حکما میں سے کوئی نہ پہنچا۔ ان حکما کا طریقہ مثل اپنے پیش رو یونانی دانشوروں کے عقلی تھالہ بہذا مذہب کو محض تابع فکر و خیال یا وہم یا محض نفس کے تلوں طبع کی ایک نشانی سمجھ لیا تھا۔ ان کے نزدیک مذہب یا تو صرف دیکاں باہلانہ تقلیدی تھی یا ایک علم تھا جس میں حقیقت بہت ہی کم تھی۔

غزالیؒ مذہب کو اپنے باطن کا ایک تجربہ بیان کرتے ہیں۔ مذہب اُنکے نزدیک شریعت اور قویلیات عقائد سے بالا نہ ہے۔ یہ ایک نفسی تجربہ ہے۔

شخص کو غزالیؒ کا سارا تجربہ نہیں ہوتا اور وہ لوگ جو اس روحاں بلند پر واندی میں اُنکے ساتھ نہ پہنچ سکے جبکہ غزالیؒ مکمل تجربوں سے بلند تر مقام پر جائے ہیں یہ لوگ بھی جو اس بلندی پر نہیں پہنچ دہ بھی مجبوراً اقرار کریں گے کہ وجود اعلیٰ تھی۔ جسمجو میں اُنکی نظر شیش کھی پکھ کم اہمیت نہیں رکھتیں ذہن انسان کی تابعیت کے حق میں پرست معاصر حکماء کے اُنکے طریقہ بننا ہر لقینی طریقہ ہیں جو انہوں نے اُس سرزین کی سیر و سیاحت میں اختیار کئے تھے۔

۳۔ خلاصہ نگار

مسلمانوں کی تعلیمات کی تاریخ کے سلسلہ میں تلمذیات لکھنے والوں کے ذکر کے لئے نزیادہ گنجائش کی ضرورت ہے مگر اس مقام پر ہم اس بیان کو چند ہی انفاظ میں ختم کئے دیتے ہیں۔

یہ کہ غزالی نے مشرق میں آئندہ زمانے کے لئے فلسفہ کو نیست و نابود کر دیا یہ بار بار لکھا گیا ہے لیکن یہ بالکل غلط اور اُس سے اس جملے کے کہنے والوں کی ناؤاقفیت کا پتا چلتا ہے کہ یہ لوگ نہ تاریخ سے باخبر ہیں نہ فلسفتی سمجھتے ہیں۔ غزالی کے زمانہ کے بعد سے فلسفہ کے طالب علموں اور علموں کا شمار سیر کروں بلکہ ہزاروں تک پہنچتا ہے۔ مذہب کی تعلیم دینے والوں نے نہ کلامی استدلال کو رک کریا نہ اخلاق کے درس دینے والوں نے مجتہدانہ موشک افیاں بھجوڑیں۔ عام تعلیم میں سبھی ایک سخت فلسفیانہ علوم کا اختیار کر لیا ہے۔

لیکن یہ سچ ہے کہ فلسفہ نے اپنے لئے کسی مرتبہ کے حاصل کرنے کے لئے کوئی نامایاں غلبہ نہیں پایا بلکہ جو مرتبہ اُسکو کبھی حاصل تھا اُس پر بھی قائم نہ رہ سکا۔ عرب میں ایک طبقہ مشہور ہے کہ ایک فیلسوف قید تھا ایک شخص پاہتا تھا لالہ خرد کر کے اپنا علام بنالے اُس نے دریافت کیا کہ تم سکام کے لائق ہو فیلسوف نے جواب دیا کہ آزادی کے لئے فلسفہ کو آزادی کی ضرورت ہے۔ اور آزادی مشرق میں کہاں نصیب ہو سکتی ہے؟ آزادی دنیوی افکار سے آزادی تعصیب سے انہمار خیالات کے لئے ایسے مقامات میں جہاں کوئی محفوظ جا سے پناہ روشن خیالی کے انہمار کا موجود نہ تھا وہاں رفتہ رفتہ تنزل ہوتا گیا۔ مگر یہ علامت عموماً تمدن اور شایستگی کی برآمدی کی ہے۔ اگرچہ مغرب کے سیاحوں سخبار صوریں صدی میں مشرق میں علوم کی ترقی کی بہت تعریف کی ہے مگر وہ زمانہ بمقابلہ اگلے زمانے کے تفرقی کا زمانہ تھا اخلاق اخطا شروع ہو چکا تھا۔ کسی شعبہ علم میں اس زمانے کے صاحبوں علم اگلی ذکاءت کی حد تک نہیں پہنچتے۔ فرمزوں کی جو دت میں ضعف آ جلات تھا اب کسی کار نما یاں کے ظہور کا وقت نہ رہا تھا۔ تصنیف ایک مقام پر پھر گئی تھی۔ اس زمانے کے بعد جو کچھ لیاقت ضخیم تدوینات سے پچھلی صدی یوں میں ظاہر ہوتی ہے وہ محض انتہائی خالیت ہے۔ اخلاقی اور مذہبی بحث علم باطن پر تمام ہو گئی۔ اور یہی حال فلسفہ کا بھی تھا۔ ابن سینا (شیخ الرئیس) کے عہدے کے بعد کسی کو جدت کا خیال نہیں رہا۔ اب زمانہ تلمذیات اور شروح اور حواشی اور حواشی پر حواشی کے لکھنے کا آگیا تھا۔ علماء

اپنے درسون میں اسی شغل میں مصروف تھے اور دو منین کثرت سے درویشوں کے مختلف طبقوں کے ذیرہ برائیت تھے۔

ہم۔ حامی تعلیم نے جو کچھ فلسفہ کے شعبوں سے اخذ کیا تھا وہ کسی قدر ریاضیات وغیرہ کے بہت ہی ابتدائی مطالب سے تھا۔ مختلف مذہبی فرقوں کے اشخاص اور اہل باطن نے بہت کچھ فیضیا غوری انقلابی حکمت سے لیا تھا خصوصیت کے ساتھ وہ مسائل اختیار کئے تھے جنہیں اولیا، ائمہ اور عجزات اور کرامات کی تائید تھی۔ اور یہ سب ایک مخلوط اور خیز مرغیہ مجموعہ (تحیویونی) تصوف کا تھا جسکو اس مواد نے آمادہ کر لیا تھا اس نظام کے معلوم میں ارشاداتا یہ ایس کو صحی شمار کر لیا تھا یعنی خود ساختہ ارشاداتا یہ ایس اور اسکو اغا شاذیوں اور ہرس کا شاگرد فرض کر لیا تھا۔

جو لوگ طبع سلیم رکھتے تھے وہ ارشاداتا یہ ایس کے فلسفہ پر قائم رہے جس حد تک اس رائے کے یا خالص مذہب کے مطابق تھا۔ ابن سینا کے نظام کی عموماً پیروی کی جاتی تھی اور کچھ لوگ ایسے بھی تھے جو فارابی تک پہنچے یا دونوں (شيخ اور معلم ثانی) کے طریقوں کو ملانے کی کوشش کرتی طبیعت اور ما بعد الطبیعت کے مسائل کی طرف توجہ نہ تھی اخلاق اور سیاست مدن سے زیادہ مالوف تھے۔ منطق ہی ایک ایسا مضمون تھا جسکو سب مطابق کرتے تھے کیونکہ منطق نہ رسی صورت میں نہایت عحدگی سے آسکتی تھی۔ اور چونکہ خالص صوری منطق کو سب بطور ایک آئے کے کام میں لاسکتے تھے۔ فی الواقع منطق کی اعانت سے ہر چیز ثابت ہو سکتی تھی اور بہان میں اگر خطاب بھی ہو تو بھی یہ اطمینان تھا کہ بیان تو ضرور صحیح ہو گا اگرچہ بہانی استدلال اچھی طرح نہ چل سکا۔

ابو عبد اللہ خوارزمی کے دائرة المعارف میں جو کہ ایک تصنیف دسویں صدی کے انجر کے پھریں سال کے اندر کی تھی نبیا وہ ترجمہ منطق کو دیکھی ہے نسبت طبیعت اور ما بعد الطبیعت کے پھری خرازی کے بعد کی آخر ضمیمہ مجموعات اور تردد دینات میں بھی عمل ہیں آیا ہے۔ تعلیمی تکمی طریقے میں بھی نظام کی ابتدائی منطق اور بحث علم کے مسائل سے ہوتی ہے جس میں روایتی تاثیرات علم کی سب سے بالاتر بیان ہوئی ہے۔ اور بارہ صوریں صدی کے بعد سے ایک کثیر تعداد ارشاداتا یہ ایس ارجمند دقاون منطق کی جدیدگانہ ترتیب اور تالیف کے ساتھ پیدا ہو گئی۔ ایس مقام میں صرف ارشاداتا یہ کتاب کا نام ہے جسکی دو نسخہ طبعیں ہیں اس کتاب میں نظر اشتراحتی اور استقرائی اور علم مناظر اور تدوین سسطہ کے مسائل ذکر ہیں ۱۲ ترجم

ابہری (۱۲۶۸) کی کتاب کا نظر مناسب ہے جو بکثرت درس و تدریس میں داخل ہوئی ہے اس کتاب میں کوئی متعلق کا مختصر فلاصہ ایسا ملحوظ ہے اسی زمرہ میں قفردینی (۱۹۷۴) کے تالیفات بھی ہیں ۔

سب سے بڑا بیت العلوم اہل اسلام کا جو قاہرہ مصر میں ہے اس میں تلمیحات تیرجیوں اور چودھوں صدی کے آج تک پڑھائے جاتے ہیں ۔ بات وہیں کی وہی ہے پہی خال دت تک ہمارا دام بورپ کا، بھی تحاضب سے اقل متعلق کا ایک کالم تھا اس پیغم پر اور اضافہ نہیں کر سکے اور نہ اس اضافہ کا کوئی فیجہ ہے ۔ مصروف فہرہ میں عقلیات کو لوگ تفہیح طبع کے لئے پڑھتے ہیں جہاں تک شریعت کی اجازت ہے وہ قاعدے استدلال کے جو اگلے مکانے ایجاد کئے تھے لیکن اُسکے ساتھ ہی ان لوگوں پر مضحكہ بھی کرتے ہیں اور حکمیں اور معتقد پر بھی جو عقل پر بخوبی کرتے ہیں ۔

ششم۔ فلسفہ مغرب میں

۱۔ ابتداء

۱۔ مغربی شمالی افریقہ ہسپانیہ صقلیہ یہ سب اہل اسلام کی مغرب کے تحاویں ہیں۔ ابتدا کیجا تی ہے شمالی افریقہ سے یہ لگ باعتبار اہمیت کے ا دون مرتبے پر ہے صقلیہ ہسپانیہ کے زیر انتظام تھی اور اسکو بہت جلد اٹالیہ تھائی کی نامن قوم نے فتح کر لیا تھا۔ ہمارے مقصد کے لئے ہسپانیہ جو مسلمانوں کے عرصہ میں تھی یعنی اندرس پر سب سے پہلے غور کیا جائے گا۔

تعلیم اور شایستگی کا مرقع جو مشرق میں تھا اندرس میں دوسرے تحاویں سے پہنچتا ہے، شیک اسی طرح جیسے اہل عرب نے مشرق میں خاریوں کے ساتھ یا ہمیں مناکعت کی صورت پیدا کی ابھی طرح مغرب میں ہسپانیوں کے ساتھ ازدواجی تعلق کی راہ نکالی اور یہاں تک کوں اور مغلوں کے ہم شمالی افریقہ میں اہل بریکو پا تھے ہیں اُنکی نیم شایستہ قوت نازک تہذیب سے بھڑکئی اور اس نے ترقی پر گویا اوس ڈالدی جس سے تہذیب کے عروج کو سخت نقصان پہنچا جب بنو امیہ شام میں مغلوب ہو گئے (۷۰۰ء)، اس خاندان کا ایک رکن عبد الرحمن بن معاویہ ہسپانیہ میں پہنچا اور یہاں اُس نے اپنی کدو کاؤش سے قرطیہ کی امارت کا مرتبہ حاصل کیا اور تمام اندرس پر حاکم ہو گیا۔ یہاں بنو امیہ دو سو پہاڑ سال سے کچھ اور پر دست تک حملہ رہے۔ پہلے طائف الملوکی کی صورت سے چھوٹی چھوٹی ریاستیں قائم ہوئیں بالآخر عبد الرحمن ثابت (۹۱۲ - ۹۹۱) کے زیر حکومت اعلیٰ درجہ کی شان و شوکت پیدا کر لی۔ عبد الرحمن نے خلیفہ کا لقب اختیار کیا اور اُس کا بیٹا الحکم ثانی (۹۶۱ - ۹۶۴) فرمازدار ہوا۔ دسویں صدی ہسپانیہ میں ایسی ہی تھی جیسے لویں صدی مشرق میں گذری۔ اعلیٰ درجہ کی دنیا وی شروع اور عقلی اور علمی ترقی اور تہذیب و تدنی۔ بلکہ شاید یہاں اقتضائے مقام سے شوکت اور تازگی کچھ ٹھیک ہوئی تھی۔ کوئی کاظمی علوم کی ترقی سے قوت ایجاد اور ہمسنوات میں کمی ہو جاتی ہے یا ایک مقام پر کچھ چاٹی ہیں مگر یہاں علمی پیداوار میں بھی کمی نہیں ہوئی علم صنایع میں اور فلسفہ میں خصوصیت کے ساتھ ماهرین کم ہوئے۔ اس جدید تہذیب و تعلیم کے

طبیق کم تھے نسبت قدیم تہذیب کے اور تعلقات عقلی زندگی کے بہتری سادہ تھے۔ ہسپانیہ میں یہودی اور یوسفی بھی اس میں داخل تھے عبد الرحمن ثالث کے بعد میں عالمانہ ترینی بس کرتے تھے سب کاظم زیری تھا اپنے خصوصیت کسی قوم اور ملت کی نہ تھی۔ مگر زردشتی اور دہڑھ دغیرہ وہاں نہ تھے مشرق میں جو فرقے اسلام کے انجام دیے گئے تھے ان سے بھی یہاں کوئی واقع نہ تھا۔ فقری میں صرف ایک مذہب امام مالک کا وہاں اختیار کیا گیا تھا۔ معتزلہ کا علم کلام اُجھے ایسا فی حقیقت میں خلل انداز نہ تھا۔ البتہ اندرسی شاعروں نے شراب اور حسینہ عورتوں اور زنہ کی صفت میں طبع آزمائی کی ہے لیکن الحادی یہ یہود گوئی ایک جانب اور غم زدہ تصوف اور ترک دنیا دوسری جانب یہ دونوں شاذ و نادر ہی پائے جاتے تھے۔

باجل عقلیات کی تحریک پردار و مدار تھا وہ میں صدی سے لیکے تحصیل علم کیلئے طالب علم ہسپانیہ سے براہ رہ مشرق فارس تک جاتے تھے تاکہ پڑے نامی اور نامور علماء اور حکماء کے دریں عام میں شرک ہوں۔ اور علمی ضرورتوں سے اندر میں اہل علم چھپنے چلے آتے تھے جو اپنے وطن میں بیکار تھے۔ اسکے مادر ایک حکما فی نے حکم دیا تھا کہ کتابوں کی تقلیل تمام مشرقی ملکوں سے اسکے کتب خانہ کے لئے کیجائے جیسیں کہتے تھیں کہ چار لاکھ جلد موجود تھے۔ اہل مترب کو ریاضیات اور حلوم طبیعی اور علم نجوم اور طب سے خاص دلچسپی تھی۔ ٹھیک یہی حال اہل مشرق کا تھا اور اہل میں تایخ اور جزر افریقیہ کا شوق تھا وہیں دید و غم کے خیالات اور خط میں مبتلا نہ ہوا تھا کیونکہ جب عبد الرحمن قرطیس عبد الرحمن ثالث کے زمانے میں مشرق سے ایک نصاب فلسفہ طبیعی کا ساتھ لے کے آیا تو اسکو مجبوراً دیکھنا پڑا کہ اسکی کتابیں اگر میں جلا دی گئیں۔

۲۔ قرطیس بکو جو ہر عالم کہتے تھے ٹلانہ میں پربر کے باشندوں نے برباد اور دیران کر دیا اور سلطنت نبی امیہ کی چھوٹی چھوٹی ریاستوں میں تقسیم ہو گئی۔ ہسپانیہ کی دوسری سربراہی کیار صوریں صدی میں ہوئی یہ زمانہ فنون اور اشعار کی نہود اور نشوونما کا تھا مختلف شہروں میں روپا کے درباروں میں خوب پھیلے چھوٹے قدیم شان و شوکت کے خراپوں پر یہ جدید عمارتیں بھی گئی تھیں۔ فن کو ترقی ہوئی شاعری کی غطہ ہونے لگی اور علمی خیالات میں نازک خیالیا بڑھیں۔ عقلی قوت کو مشرق ہی سے آنا تھا۔ فلسفہ طبیعی انوان الصفا سے اوپر منتقل اپر سلیمان بحستانی کے دریے سے یکے بعد دیگرے ہماں پہنچکے داخل ہوئی اس صدی کے اوپر میں

مکن ہے کہ فارابی کی کتابوں کے اثر کا سراج مل سکتا وہ باہم بیننا کی طب کا۔

ابتدا فلسفیات خوض و فکر کی اکثر اس رہائش کے علمائے یہود میں پائی جاتی ہے اور جہاں کے دل پر مشرقی فلسفہ طبعی نے ایک مخصوص اور قوی اثر پھیلا تھا۔ عیسائی مصنفوں میں ایسیں اور راقیہ ابن القودہ پر اخوان الصفا کا بڑا اثر پڑا۔ یہودیوں کی مہمی شاعری فلسفی تحریک کے اثر سے غالی نہ رہی۔ فحوا نے کلام میں یہودی جماعت اور خدا جوئی کی بجد نفس کا صعود طرف روح اعلم کے بیان ہوتا ہے۔

مسلمانوں میں ایسے اشخاص کی تعداد ہونہ نہ بالاستیعاب فلسفہ کی تحصیل کی بہت ہی محدود ہے۔ کوئی اسٹادیا زمینہ تھا جسکے گرد ایک بڑا حلقة شاگردوں کا جمع ہو گیا ہونہ علمائی مجلسین فلسفیات میڈیا میں پرچھ و پاسخ کے لئے شاذ نادر ہی منعقد ہوتی تھیں۔ ان حالات میں صاحبان خوض و فکر تہذیبی سے مغرب میں بہت گھبراۓ ہوں گے جس طرح مشرق میں فلسفہ کی ترقی ذہنی طور کے ہوئی تھی مگر مغرب میں صرف چند ہی اشخاص اس میں منہک تھے اور اسکے علاوہ ان کے عقائد بھی عوام الناس کے عقائد سے اختلاف رکھتے تھے۔ مشرق میں دریان ایمان اور علم کے اکثر واسطے کا رپرواز تھے یعنی دریان فلسفہ اور مومنین کی جماعت کے۔ صاحب ذکر کی مشکل تھی کہ اسکو سیاسی اجتماع کا مقابلہ کرنا ہوتا تھا اور حقایق تباہ خیال متعصب جمہور کے مغرب میں غلبہ رکھتے تھے۔

۲۔ ابن باجہ

۱۔ گیارہویں صدی کے اوآخر میں جب ابو بکر مثہ بن سیمیہ ابن الصافع ابن باجہ کو راوی پیش (Ivempace) سرگوسہ (Sarugosa) میں ولادت ہوئی اندرس کی عمدہ سلطنت طوائف الملوکی کی حیثیت پر پیش کے مفہود ہونے والی تھی۔ شمال کی حملت سے سیمیہ شایستہ گر قوی اور بہادر سیمیہ ہيلوان (Knights) نامیں جنگی وجہ رہے تھے۔ مگر بربادی خاندان المراودہ کے گلک و یعنی کسلیے اٹھ کھڑے ہوئے۔ یہ لوگ صرف اپنے زبان میں ضبوط ہی نہ تھے بلکہ انہی مصلحت ملکی بھی بینت میٹر پسند ہے پانیہ کے فرمانروانی کی سیاست کے مقامات نہ تھی اس عہد میں شایستہ علوم اور آزادانہ تحقیق سیمیہ کے لئے بظاہر خصت ہو گئے تھے۔ صرف حملت جو سختی سے ظاہر شروعت کے پابند تھے وہی عوام الناس کو منہ و کھانے کی خرائٹ کر سکتے تھے فلاسفہ اگر اپنے آپ کو پوشیدا

نر کچھ تو شکنہ نہ عذاب میں بستا ہوتے یا قتل کئے جاتے۔

۶۔ لیکن ہم شایستہ حکام مسلمان فوج روا کرتے ہیں اُنکو اپنے مفتون قوم کے طوم و فنون کی تحریک سماشوق ہوتا ہے کو کہ وہ سلطنتی تحریک بیوں نہ ہو۔ استطح ابو بکر بن ابراہیم حجراءہ شاہزادہ علی کا برادر نسبتی تھا۔ یہ شاہزادہ ابک قلیل مدت تک سارا گورنمنٹ کا دکانی بھی رہا تھا اس نے ابن بابہ کو اپنا نیم یادوست خاص اور اول ذریعہ نالیا یہ تقریباً اور بالفوج کو سخت نگوار ہوا۔ حکیم موجود ہے علم و عمل دونوں میں طاقت تھا ریاضیات کے خوبیوں میں خصوصاً علم رسمت اور مویشقی میں اور یہی حال طبیب میں بھی تھا۔ منطق اور طبیعی فلسفہ اور اصطلاحیات کی تحقیق اور بحث و مباحثہ سے اُسکو خاص انہاں تھا میتھبھوئے درگنے کے تزدیک یہ الحمد للہ مرتد اور فاسق و فاجر تھا۔

ہمکو ابن باجہ کی ظاہری زندگی کے بارے میں اس سے زیادہ کچھ نہیں معلوم ہوا کہ دوست اللہ میں بعد مفتوح ہو چکے سارا گوسیہ کے سولی

Seville

کام میں موجود تھا اور یہیں اُس نے الٹر کتا میر سخنر کیس اُسکے بعد اُس نے المراد داد کے دربار واقع خیز Fez میں رسائی کی ہیں وہ ۱۳۱۴ء میں فوت ہو گیا مشہور یہ سے کہ اُس کو نہ سر ریا گیا اور یہی موت کا سبب ہوا۔ اُسکی زندگی کی قلیل مدت ایک حادثہ کے انداز سے یہیں وہ نیس گز روی جبکہ اُس نے خود بیان کیا ہے اور وہ الٹر کشاں کی اقویں سنبھلنے کے لئے موت کا طالب رہا کرتا تھا فروخت زندگی کی محتاجی اور عقل زندگی میں تنهائی نے اُسکی روح کو سخت صدمہ پہنچا یا سو گا اُسکی صفتیات سے بعض ہو چکا ہے اس نے بھی بخوبی پایا جاتا ہے کہ اُسکو اس زمانے اور اُس ماحول سے آرام نہیں ہوا۔

۷۔ وہ فارابی سے بالکل متفق تھا جس نے مشرق میں اُسکی طرح تنهائی اور عالم و خلی سے زندگی سبکی تھی۔ فارابی کے قتل اُنکو بھی تہ دین اور ترتیب سے شوق نہ تھا۔ اُسکے اصلی مصالحت مدار میں چند ہی میں اور ان میں خصوصیت کے ساتھ ارسٹاطالیس اور دوسری فلسفیانہ کتابوں کی مختصر توجیہات پائی جاتی ہیں اُسکے مشاہدات سے تمجیل اور سلطنتی بے ترسی معلوم ہوتی ہے۔ ایک بھی وہ ایک بات کو شروع کرتا ہے اور دوسرے مقام پر اُسکو چھوڑ دے از سرزو آغاز کرتا ہے نئی نئی طرح انتقال کلام کر کے وہ یونانی خیال کر کے قریب پہنچ جاتا ہے اور ہرگز جن جہت سے وہ قدیم علم میں در آتا ہے وہ فلسفہ کہیں سے

چھوٹا نہیں ہے اور اس سے قطعی توجہ بھی نہیں مکالتا۔ اول نظر میں اس اندان سے طبیعت پر ریشان ہو جاتی ہے۔ مگر اس تاریخی میں جو اس پر چھالا ہوئی تھی یہ فلسفی راستہ نہیں بھوتا دہ اس راہ سے باخبر ہے جو صردوہ جاتا ہے حقیقت اور راست باذ کی کی تکش میں رکی اور منتر پر بہوچ جاتا ہے۔ وحدت اور سعادت اپنی حیات میں اس کو مظلوب ہے۔ اس کے زدیک غزالی نے اس معاملہ میں سہل انکاری کی ہے۔ ان باجہ کا پر خیال تھا کہ سعادت کی حقیقت یہ پورا تبضہ ہونا چاہیے ہے اور اس کا فہم نور الہی کی پڑیت سے عالم ہو۔ حق کی محبت میں حبس کو مذہب کی بالینیت نے جہانی تصویر وں سے پر دے میں جھپپا دیا ہے ظاہر کرنیکے عوض فلسفی کو چاہئے کہ اپنی قوت سے ان پر غالب ہے (یعنی اس کی پرواہ کرے) اور اس (ظیالی) لذت کو ترک کر دے۔ صرف اسی شخص کو قرب الہی نسب ہو گا جس کی عقل صہانی خواہشوں سے پاک ہو۔

۴۔ اپنی مفہومی تحریرات میں ابن باجہ نے فارابی سے ہرگز اختلاف نہیں کیا۔ بلکہ اس کی طبعی اور ابعد طبعی نظریات بھی معلم ثنا تی کے ساتھ موافق ہیں۔ مگر خاید وہ طریق جس سے درود ح انسان کی تکمیل اور ترقی کر بہمیل بیان کرتا ہے یہ کہ انسان کا مرتبہ اور درود علم و حیات کے ایک جدید دلپی کا ادعا رکھتا ہے۔ اس کی رائے میں وجود کی دو میں ہیں ایک وہ جو متہرک ہے وہ سراوہ جو بغیر متہرک ہے متہرک جہانی اور محمد و دبے لیکن اسکی صریحی و رکت کی توجیہ محمد و دبم سے مکون نہیں ہے۔ بلکہ اس ابدی حرکت کے تمہانے کے لئے ایک غیر تناہی قوت کی ضرورت ہے یا ایک ازلی جو ہر کی یعنی روح کی بیس جبکہ جہانی طبیعی جو ہر کو رکت خارج سے ہے اور روح خود غیر متہرک ہے اور جہانیات کو حرکت دیتی ہے پس جو ہر فسانی دونوں میں توسط ہے یہ خود متہرک ہے وہ تعلق جو درمیان طبیعی (جہانی) اور فسانی کے ہے وہ نہ ابن باجہ کے زدیک و شوار طلب ہے نہ سقید میں کے زدیک۔ بڑا مسئلہ یہ ہے کہ نفس اور روح میں کیا تعلق ہے یعنی انسان کی ذات میں؟

۵۔ ابن باجہ کے زدیک سلسلہ کی ابتداء اس طرح ہے ہے کہ وہ یہیں کر لیتا ہے کہ ما وہ بغیر کسی کوئی صورت کے نہیں موجود ہو سکتا البتہ صورت بذات خود موجود ہو سکتی ہے بغیر اداہ کے درمیانی اور اقصی مطابقت کوئی تغیر نہ ہو مگر اس مسکنا کیونکہ تغیر جو ہر ہی صورتوں کا آتا اور جانا ہے۔

یہ سدر تیس ہیمولانی سے لیکے فالص روحاں کا ایک سلسلہ میں ہیں انسانی روح کی تجھیں اسی سلسلہ کے مقابلہ ہے جس حد تک وہ عقليٰ مشاہدہ کو حاصل کر سکتی ہے انسان کا یہ کام ہے کہ وہ نام روحاںی صورتوں کو ایک ساختہ بھائے اداۃ کاں فہم صورتیں کل جہانیات کی میں پھر غریب روحاںی ظہور اس نفس کے ہیں اس کے بعد خود درج انسان پرے اور روح فعال جو اس کے اوپر ہے اور سب کے بعد یعنی بسیط روحاںیات افلاک کے ہیں تبدیر تج ترقی کر کے جزئی اور محسوس ہے جس کا اور اک دو مواد ہے جس پر روح کا کارروائی دوڑ ہے انسان مافوق انسانیت اور ملکوتی صریح پر پہنچ جاتا ہے۔ اس کا بینجا اس عالم میں قلمبند ہے یا کلی کا علم جو کہ جزئی کے علم سے نکلتا ہے بذریعہ مشاہدہ اور فکر کے مگر خرد افراد زیوج سے جو عالم بالا سے تعلق رکھتی ہے وہ یعنی ہوتا ہے بمقابلہ علم نہ کے جو کہ کلی بلا تمنا ہی کا علم ہے جس میں دجو دار حدد وست یعنی معرفت شعور کا منطبق ہوتا ہے کل اور اک پر اور احفاد و صوکا ہے۔ اس طرح بذریعہ عقلی علم کے زندہ ہب اور بالمنی خواب سے مع تعلق کی استقلال کے جو اس کے ساتھ فرض ہے روح انسانی درجہ کاں پر فائز ہوتی ہے کہ فہم عقلی سب سے بڑھی ہوئی سعادت ہے کیونکہ اس کا مقصد ہی یہ ہے کہ فہم عقلی تکہ رہسانی ہو لیکن جو نکد وہ کلی ہے جزئی انسانی روح کی ہمیشگی مادر اس زندگی کے سلسلہ نہیں ہو سکتی۔ ہاں یہ نہیں ہے کہ نفس جو کہ جزئی کا فہم رکھتا ہے جسی روحاںی زندگی کے ظہور میں ہے اور اپنی بقاہا اعلان کرتی ہے جدا گاہ آٹاں اور افعال میں خود اس کی ذات ہیں مرد کے بعد باقی رہنے کی قوت موجود ہے اور اس طور سے تعذیر یا انعام کا امیدوار ہے مگر روح یا عقلی جزء نفس کا شے واحد ہے جو کل انسانوں میں مشترک ہے سچی روح کا انسانیت کی ہے یاد و سرچ نفطلوں میں عقل واحد ذہن یا روح انسانیت کی ہے (او وہ بھی اس روح کے ساتھ متعدد ہو کے جو اس سے بالاتر ہے) ہمیشہ باقی رہنے والی ہے۔ یہ تظریٰ جو کہ عہدہ دینی کی عیسائیت میں داخل ہو گیا تھا ابن رشد (Averroes) کے نظریہ کے نام سے شہور ہے ابن باجہ کی بھی بہی رائے ہے کہ اس کا مفہوم صاف نہ ہو اپنے لیکن اس کی توضیح بہ نسبت خارابی کے خوب ہے۔

۶۔ ہر انسان خوش و فکر کے اس بلند مرتبے تک نہیں پہنچتا۔ ایک تعداد کثیرانہ حیرے ہیں

محلولتی ہمنی ہے وہ لوگ صرف اشیا کے پر تو دیکھتے ہیں اور سایہ کی طرح سے گذر جاتے ہیں بعض روشنی کو دیکھتے ہیں۔ یعنی ہے اور عالم زنگ کی چیزیں دیکھتے ہیں لیکن بہت ہی کم لوگ جن چیزوں کو دیکھتے ہیں اس کی ہمیت کو سمجھتے ہیں جو لوگ حقیقت کی معرفت حاصل کرتے ہیں وہی سعید ہیں اور حیات جاودائی پاتے ہیں اس حالت میں وہ خود نور ہو جاتے ہیں۔

مگر دیکھنا یہ ہے کہ جزوی انسان علم کی اس نسل پر پوچھتا ہے یا یہ زریعہ اسی اعمال کے عقل کی پدراست ہے اور آزاد انتہی میں ہے اپنی قوانی عقلی کی جو غل عقل پر کے زیر پدراست ہو وہ آزاد فعل ہے یعنی ایسا فعل جس کے ساتھ مقصد کا شعور ہو۔ اگر کوئی شخص مثل اس پتھر کو چکتا یا جو کرو رہے ہیں پر کھیل گیا تھا تو یہ اس کا فعل بلا مقصد ہے (محبت ہے) مثل ایک بچے کے یا کسی ادنیٰ درجے کے حیوان کا لیکن یہی فعل اگر اس غرض سے کرے کہ دوسرا سے پھیلیں اس پتھر سے تو اس کا فعل انسانوں کا سا فعل ہو گا اور زریعہ پدراست عقل ہو گا۔ اگر کوئی شخص یہ چاہتا ہو کہ اس کو انسانوں کی سی نندگی ببرکنا چاہتے اور عاقلانہ سماں پر چلتے تو جس حد تک حالات موافقت کریں اس کو چاہتے ہیں کہ اور فن کی محبت سے بچے۔

این باجہ کے اخلاق کا نام ”پدراست شخص“ واحد ہے۔ اس کے لئے ذاتی ترقی کی ضرورت ہے عموماً جو شخص چاہتا ہو کہ ان قواعد سے مستفید ہو جو معاشرت پرستوقوف میں بغیر اس کے کہ اس سوئے میں ان نقصانوں کو شامل کرے جو معاشرت سے ممکن ہیں عقلمہنہ انسان کثیر پڑھنے کی تعداد کی جماعت میں معاشرت کرتے ہیں یہ ان کا فرض ہے جب کہ ایک دوسرے پر بھروسہ کر کے اس طریقہ سے عقل اسلامیت کے اندر ایک سلطنت بنالیتے ہیں وہ طبعاً اس طرح ببرکنے کی کوشش کرتے ہیں کہ طبیب اور قاضی کی ضرورت نہ پڑے دھنل ان می ختوں کے میں جو حلی ہو اسیں نہ شود نہ پاتے ہیں اور ان کو با غمان کی ضرورت نہیں ہوتی وہ ادنیٰ درجے کی لذتوں سے دور رہتے ہیں اور حواس انساس کے خیالات سے کنارہ کرتے ہیں وہ دنیادی معاشرت کی تحریکات سے اجنبی میں اور چونکہ وہ با چہرہ گرد و سست میں لہذا ان کی نندگی کا دار مدار محبت پر ہوتا ہے۔ وہ لوگ خدا کے بھی دوستیں جو کہ حق ہے وہ قوq الانسان۔ لوح علم سے لیکیں پاتے ہیں۔

۳۔ ابن طفیل

ایغرب کے سلازوں پر برابری قوم حکومت کرتی تھی لیکن Almohads الموحادنے

مراودہ سے بہت ہی بلند گئے لی۔ محدث بن تومرت جو کہ اس جدید خاندان کا اہل سماں اس نے اکائی میں مہدویت کا دھوٹی کیا اس کے جانشینوں سے ابو یعقوب یوسف (۱۱۸۷-۱۱۹۳) اور ابو یوسف یعقوب (۱۱۸۷-۱۱۹۸) مکمل رہے ان کی سلطنت جس کا مرکز مرakoیں تھا اپنے معراج ترقی تک پہنچ گئی۔

الموحاد اپنے ساتھ ایک تعبیب انگیز اور جدید الہیات لائے یعنی اشعری اور غزالی کے نظام جواب تک کفر والیاد سمجھے جاتے تھے اب یہ مغرب میں قائم ہو گئے۔ اس سے مراد تھی تعلیمات کی آمیزش ایمانی تعلیمات میں۔ یہ سلسلہ پہنچہ دجوان قابلِ اطمینان نہ تھا نہ قدم اعتمادات کے لئے والوں میں نہ آزادیاں لوگوں میں لیکن اس کی جدت سے مزید تفسیر کی تحریک پیدا ہوئی۔ اب تک تو یہ تھا کہ معاملات ایمان میں عقل کی دراندازی مرد و بھی جاتی تھی اور اسکے بعد کے زمانے میں بھی اکثر اسلامی سیاست اور اہل عقل کی یہ رائے تھی کہ عوامِ الناس کے اعتقادات کو تکمیل نہ لگانا چاہیئے زاس پر علیمت صرف کیجاۓ بلکہ ذہب اور فلسفہ دونوں کے حیز ایک دوسرے سے قطعاً علیحدہ رکھے جائیں۔

الموحاد کے اشخاص کو مسائلِ الہیات سے دیکھی تھی۔ لیکن تا ہم ابو یعقوب اور اسکے جانشینوں کو جس حد تک ان کو علمی مصلحت نے اجازت دی یہ لوگ دنیادی علم کے ایسے قدرشناس تھے کہ فلسفہ کو ان کے دربار میں پندرہ ذرہ کا میا می تسبیب ہو گئی تھی۔

۲- ہم ابو یعقوب کے عہد میں ابو بکر محمد بن عبد الملک ابن طفیل الحنفی Abubacer کو وزیر اور شاہی فلیب کے مرتبے پر پہنچے ہیں اسکے پہلے یہ حکیم عناظم میں نائب کے مرتبہ پر تھا۔ اسکی پیدائش کا مقامِ مدرس کا ایک چھوٹا اضبہ قادسیہ نامے تھا۔ اور اس کی وفات مرakoیں ہوئی جو کہ ۱۱۸۵ میں دارِ سلطنت تھا۔ وہ حیات جوان زمانوں کے مابین تھی وہ کچھ حادث اور عجائب سے بھری ہوئی تھی وہ بُنْبَتِ انسانوں کے معلم ہونے کے کتابوں کا صفت تھا اور اسپنے بادشاہ کے کتب خانہ میں اس نے کتب مبنی سے پہنچ کر جاہاںی حاصل کر لی تھی۔ مغرب کے علماء میں وہ جو ہر خانہ میں تھا اور بہ نسبت صناعی علوم کے وہ زیادہ تر خوش و فسکر کو دوست رکھتا تھا۔ وہ بہت شاذ و نادر تحریر کی طرف توجہ کرتا تھا۔ ضرور نہیں ہے کہ ہم اس کے اس دعوے کو نہیں کہ وہ بظہیر میں نظم کو اساسی طور سے ترقی دے سکتا ہے۔ اکثر عربوں نے یہ دعوے کے لئے مگر کوئی عسل میں بہیں لایا۔

ابن طفیل کی شاعر اہل صحیح آزمائی سے ایک بادو نظریں ہم تک پہنچی ہیں جواب تک محفوظ ہیں۔ لیکن اُسکی خاص کوشش میں این سینا کے یعنی یونانی علوم اور جدید حکمت شرقی کو ملا کے ایک جدید صورت متأخرین کے ملاحظہ میں لائے۔ یہ اسکا ذاتی شوق تھا مثلاً این باجہ کے انسنے اپنے فہرست کو تنہی انسان اور معاشرت اجتماع کے تعلقات اور اس کی خلائق اندازیوں کی طرف توجہ اور صرف کیا۔ لیکن وہ حد سے آگے چلا گیا۔ این باجہ نے بطور ایک کلیک کے شخص واحد یا ایک مختصر جماعت عقلگی مقلع آرائی کو ایک سلطنت اندر وہ سلطنت کا واحد صاحب مان لیا تھا۔ کویا کہ وہ ایک نقل تحریکی کا جماعت کی پا ایک نونہ تھا۔ عمدہ اوقات کے لئے: ابن طفیل نے اصل اجتماع پر غور کیا۔

۲۔ این طفیل نے اس صورت کو اپنے رسالہ اہل یقظان میں بیان کیا ہے۔ اُنکا موقع دو جزیرے پر تھا اسی کے میں ایک میں تو انسان معاشرت کی وہی حالت بے حصہ ہوا کرتی ہے مع اپنے رسم و راج کے اور دوسرے جزیرے میں ایک شخص واحد ہے جس کو فطرت نے خود تکمیل کے مرتبے پہنچایا ہے۔ اجتماع پر مجموعی اعتبار سے ادنیٰ درجے کے اغراض کا رفرما ہیں اُس پر ظاہری روک تھام ایک ذہب سے ہے جو کلیتہ حصی خواہشناکا ایک مجموعہ ہے۔ مگر اس کل جامت سے دو شخص جنکے نام سلامان اور ابصال دیساں دیکھو چہارم ہفت، میں انہوں نے عقلی علوم کی تحریل کی ہے اور اپنے نفسوں پر قابو رکھتے پہلا شخص حواس انسان کے ذہب کی مناسبت سے حکومت کرنا چاہتا ہے اسکا ذہن ایک خاص انداز رکھتا ہے۔ لیکن دوسرا شخص تحقیقات پر مائل ہے اور باطنی علوم سے شوق رکھتا ہے وہ مقابل کے جزیرے میں سیر و ساحت کے لئے چلا جاتا ہے۔ وہ اُس جزیرے کو غیر ایجاد سمجھتا تھا اس کا مشا تھا کہ وہاں کوئی نسلت میں بیٹھ کے مطالعہ اور احوال اور ریاست باطن میں صرف ہو۔

اُس جزیرے میں جی اہل یقظان (زندہ بیٹا جائے کام) فطری تربیت پا کے کامل حکیم ہو گیا ہے۔ یہ جب بچہ تھا تو اُس جزیرے میں ڈالی گیا تھا یا بذریعہ طریقہ تولدی کے (یعنی پیریاں باپ کے پیدا ہونا) پیدا ہوا تھا اُسکو ایک ہرنی نے دو دہ پلا یا تھا اور پھر وہ تہوارہ گیا تھا اور گویا وہ یہاں کار این سن کروسو Robinson crusoe تھا اسکو کلیتی اپنے دست بازو کی مدد و گارہ تھا ایک نندہ و سالم بادا اور اُس نے مشاہدہ اور غور و فکر سے نظرت کا عمل

یکجا فلکیات کا ماہر ہوا اور خدا کی صرفت حاصل کی اور اپنے نفس کو پہچا نا چھت کے سات سے انچاس برس کی عمر میں وہ اُس مرتبہ پر فائز ہوا جو سب سے بلند تر ہے یعنی مثل صوفیہ کے جلوہ الہی کو مشاہدہ کیا اور مرتبہ دجدان کو پہچا یہاں اُسکو ابصال نے پایا۔ جب ایک دوسرے سے شناسائی ہوئی۔ کیونکہ پہلی دشواری تو یہ تھی کہ جی اب تک مکالمہ میں بہرہ تھا۔ آخر معلوم ہوا کہ ایک کا فلسفہ اور دوسرے کا مذہب ایک ہی حقیقت کی دو حصوں کی تھیں صرف اتنا فرق تھا کہ پہلی صورت فلسفہ، بغیر کسی پروگرام کے تھی۔ مگر جب جی کو معلوم ہوا کہ مقابل کے جزیرے سے میں ایک پوری قوم تاریخی اور خلطی میں پڑھی ہوئی ہے اُس نے قصہ مضم کر لیا کہ وہاں جا سکتے اور حقیقت سے اُن کو خبر ہے۔ یہاں پہنچ کے اُسکو تجربہ سے معلوم ہوا کہ کثرت سنتہ انسان مطلب ترقہ کے فہم سے قاصر ہیں خالقین حقیقت کو نہیں سمجھ سکتے۔ اور یہ کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ و آرے نے کمال رانما فی سے عوام کو جسمی صورتوں سے آگاہی بخشی اور نور بحیث اُنکے سامنے نہیں پیش کیا دیکھنے کے دلیل یعنی کی عوام میں صلاحیت نہ تھی جب یہ نتیجہ ہوا تو وہ مع اپنے دوست ابصال کے اُسی خیر آباد جزیرہ میں چلا گیا اور رومنی عبادت اور حق کی احرفت میں صروف تھے ہو گیا یہاں تک کہ انتقال کیا۔

۳۔ این طفیل نے زیادہ تر حصہ اس داستان کا جی کی تدبیجی تکمیل کے بیان میں صرف کیا ہے۔ لیکن یہ تو اُنہے ہرگز نہ خیال کیا ہو گا کہ تنہ انسان جو اپنے اور چھوڑ دیا جائے وہ اس قابل ہے کہ حضور فطرت کی ارادے سے بلا بد و اجتماع کے ایں درجہ تک پہنچ سکتا ہے جس درجہ تک جی کا پہنچنا بیان کیا گیا ہے لیکن اُسکا مفہوم شاید زیادہ تر تاریخی ہے۔ بُنیت بعض مطہر انصار کے جو اسکے زمانے سے آج تک اختیار کئے گئے ہیں۔ مثلاً اخبار صوری صدی کے بعض معقولیوں کے اکثر باریکاں مطابق سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جی سے مقصود تھی انسانیت جب تک اُسکو جی والہام کی خبر نہ پہنچی ہو۔ اُسکی تکمیل ہندی اور فارسی اور یونانی حکمت سے پوری ہوئی بعض اشارے ایس نکتہ کو ظاہر کرتے ہیں اور جو کچھ یہاں مذکور نہیں ہوا اُس سے ظریف غالب ایسی رائے کی طرف را ہمانی کرتا ہے۔

لہ آنحضرت نے سب کچھ سکھا دیا لیکن ہر انسان تقدیر اپنی استعداد کے مستفحفہ ہو اُنہیں کی کیونہ تھی مگر ظروف پھوٹے بلے نئے ۱۲ مترجم۔

مشکلاً ابتداء میں خاص اشارا اس سے یہ ملتا ہے کہ حی سیلان (جزیرہ سرزمین) کا باشندہ دبیان کیا گیا ہے جہاں کی آب و ہوا کے بارے میں یہ فرض کیا گیا تھا کہ اُس سرزمین پر انسان کا تولد (دینپرستاصل، مگن تھا اسی سرزمین کی سبب) روایت ہے حضرت آدم (علیٰ نبیتنا و علیہ السلام) جو کہ پہلے انسان تھے انہکا پیدا ہونا بھی بیان کیا جاتا ہے محدثین ہی وہ مقام ہے جہاں ہندوستان کا بادشاہ دراسئے داشتھیم (اما بہمن بیدی پائئے سے ملائتھا) (جس کا ذکور کتاب کلیساہ دمنہ میں ہے)۔ حی کا ابتدائی اعتقاد تعبیب خیز ہے جبکہ اُس نے ابتدائی جبوت کے درجے سے ترقی کی شرم اور حیرت کا احساس ہوا اگلے نکالی اُسی سے مذہبی میلان کا آغاز ہوا۔ اس واقعہ سے ایک اشارہ ملتا ہے اہل فارس کا قدیم مذهب یاد آتا ہے اور حی کی عقلی تحقیقات یونانی عربی فلسفہ سے مخوذ ہے۔

ابن سینا کی حی سے مناسبت بالکل واضح ہے جبکہ ابن طفیل نے خود بھی بیان کیا ہے۔ البته سکھ حی کی اس صورت میں انسانیت سے زیادہ تر نکایاں ہے۔ ابن سینا کے حی کی سیرت میں خوب انسانی روح سماں ہوئی ہے سب ابن طفیل کے قصہ کے چیزوں میں فطری روح انسانی ہے وہ عالم بالا سے مستفید ہوتا ہے اور فور پر برائیت مانگتا ہے اور اُسکی روح حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے نسب نبوت کے مطابق ہے اگر صحیح نظر سے دیکھو تو گویا اس کتاب میں انحضرت کے احوال کو تمثیل کے پرائی میں بیان کیا ہے۔

ابن طفیل بھی اُسی نتیجہ پہنچتا ہے جن نتیجہ پا کا مشقی عیشہ (ابن سینا وغیرہ) پہنچتے ہے مذهب کو اُسکے فلسفیں بھی عام انسانوں سے حفظ رکھنا چاہتے گیونکہ وہ اُسکے آگے نہیں جا سکتا۔ چند ہی اشخاص سے ہوں گے جو مذہبی رہنم کرنے کرتے ہیں اور اس سے بھی کتر تندہ ایسے اشخاص کی ہے جو بلا اُسی مذاہمت کے سب سے اعلیٰ حقیقت کے عرفان کو مراقب ہے حاصل کر سکتے ہیں۔ اس حقیقت پر اس لکیم نے بہت ذور دیا ہے۔ اگرچہ بھوکھی کی ذات میں انسانی فطرت کا پرتو نظر آتا ہے مگر تم سچی بات کے کہنے سے بازہ نہیں و سکتے کہ اعلیٰ ترین

لہ تولد اور تولد یہ دو اصطلاح میں قابل یاد و اشتہر ہیں تولد جسکے پیغمبر ﷺ خود بخود ہو بغیر ماں باپ کے بیان و مزاجیک ماں باپ سے پیدا ہیں ۱۲ مترجم
تمہارے واضح ہو کہ ابن سینا نے بھی ایک رسالہ بنام حی بن یقطان تحریر کیا تھا ۱۲ مترجم۔

درجے کی تکمیل انسان کی اسی صورت سے ہو سکتی جبکہ وہ اپنی ذات کو روح عالم میں غرق کر دے اور انتہا کی عزالت اختیار کر کے تمام احسوس خواہشوں سے کنارہ کشی کرے۔
 پسچ ہے کہ یہ حالت انسان کو اپنے ہو کے نصیب ہوتی جس میں اُسکی ذات کے علاوہ ایک اور انسان رفیق بھی ہجہ پہنچے اور توجہ ما دیات کی طرف اور دوسرے علوم و فنون کی جانب طبیعی طور سے روحاں کی کمال کی ابتدائی منزل میں ہوتی ہے۔ لہذا ابن طفیل بلا کسی افسوس اور شرم کے اپنی کمکھلی زندگی پر تظرکرتا ہے جو کہ ثابتی ملازمت میں بس رہوں تھی۔
 ۵۔ ہم اکثر ایسے فلسفیا نہ آر کو ملاحظہ کر لے ہیں کہ یہی نزدگی کی ساخت منزل میں کم تھی مگر ابن طفیل نے اُسکی عملی سیرت پر خصوصیت کے ساتھ خود کیا ہے۔ صوفیہ کے اشغال و اذکار مشرق میں جتنا کا آج بھی مشتملہ جا رہی ہے اور یہی کمی میں خود افلامون اور حکماء ایشراق نے کی ہے وہ سمجھئے شرعی عبادات کے ربط ہے ہیں۔ اور جی اپنے اپنی حیات کی ساتوں منزل میں ایک نظام اخلاق وضع کر رہا ہے جسیں فیضانوری حکمت کی جھلکتی ہی نے اپنے اس فعل کا مقصود یہ قرار دیا ہے کہ ہر چیز سے اس بیگناہ و بیکتی کی تلاش کیجا سے اور اپنے آپ کو ہاجب اوجواد کی ہستی سلطاق سے نا رہے۔ وہ دیکھتا ہے کہ کل عالم کی یہ کوشش ہے کہ اعلیٰ تربیتی بہتی تک رسائی ہو۔ وہ اس لئے ہے پہت ہی دور ہے کہ روزے نہیں پر ہر چیز انسان کے لئے ہے۔ حیوانات اور زیارات بھی اپنی ذات کے لئے اور خدا کے لئے زندہ ہیں۔ لہذا انسان کو اُسکی اجازت نہیں ہے کہ وہ ان کے ساتھ ظالماںہ سلوک کرے وہ بدنی خواہشوں کو ان چیزوں پر موقوف رکھتا ہے جو بالکل ضروری ہیں۔ پختہ پھاول رکھا نے کو وہ اور چیزوں پر ترجیح دیتا ہے اور اُسکے چیزوں کو زمین میں ڈالنا واجب جانتا ہے اسے بہت احتیاط ہے کہ کوئی ذرع (زیارات و حیوانات) کی راستے کی وجہ سے خالص نہ ہو جائے۔ اور جو ان غذا کو اسوقت چھوٹا ہے جبکہ سخت ضرورت ہو۔ اس صورت میں بھی وہ نوع کی حفاظت کو واجب سمجھتا ہے۔ اسکا مقولہ یہ ہے کہ کھانا اس چاہتے کہ زندہ کی باقی رہے وکہ نہیں آ جائے۔

یہ اسکا جسمانی انداز ہے طرف خاکی چیزوں کے لیکن مبدء حیات اُسکو وابستہ کرتا ہے

افلاک سے اور مشکل افلاک کے ایسکی کوشش یہ ہے کہ اپنے ماحول کو نفع پہنچائے اور راپنی زندگی کو پاک رکھے۔ لہذا وہ درختوں کی پرودش اور حیوانات کی حفاظت کرتا ہے تاکہ اس کا جزویہ بہشت ہو جائے۔ وہ اپنے بدن اور لباس کی صفائی پر احتباکی توجہ کرتا ہے اور اپنے حرکات کو تمثیل متناسب رکھتا ہے مثل اجرام سعادی کے۔

اس طریقے سے وہ بتدریج اپنی ذات کو زمین اور آسمان سے بلند تر مرتبہ پہنچایا ہے اور خالص روح کے مقام پر فائز ہوتا ہے وہ ایسی حالت وجود میں ہے جبکو کسی کا خیال نہیں دیکھ سکتا نہ کسی لفظ یا تصویر سے اس حالت کا فہم حاصل ہو سکتا ہے نہیں ہو سکتا۔

۴۔ ابن رشد

اہ ابوالولید محمد بن احمد بن محمد ابن رشد Averroes قرطبہ میں پیدا ہوا۔ ایک قانونی دلن و قضاء، خاندان لٹکاء اللہ عزیز میں ہے اپنے دھن میں وہ علوم متعدد اولہ پڑھ کے فارغ التحصیل ہو گیا۔ ۱۲۰۰ءیں وہ ملکزادہ ابو یعقوب ابن طفیل کی سرکاریں پڑھ ہوا اور اسواق کی خبر ہوئی۔ ہمیشی ہے جس سے اُسکے خصوصیات کا اندازہ ہو سکتا ہے۔ بعد میتوں تعارفی جملوں کے شاہزادہ نے پوچھا کہ افلاک کے باسے ہیں فلاسفہ کی کیا رائے ہے؟ کیا وہ قدیم ہیں یا حادثہ اپنے مخلوق ہیں؟ ابن رشد نے براہ احتیاط یہ جواب دیا کہ میں نے فلسفہ پر توجہ نہیں کی۔ اُسکے بعد شاہزادہ ابن طفیل اسی مضمون پر بحث کرنے لگا۔ اپنے دلے داہم رشد کو تعجب ہوا کہ شاہزادہ ارسطاطا میں افلاطون اور سقراط اور رنطا ہمین اسلام میں واقع ہے۔ اب تو ابن رشد بھی آنادانہ تقریر کرنے لگا۔ اور اپنے عالی پایہ اقامتی خاتمت ہے مستفید ہوا۔ گویا اُسکی قسمت کا فیصلہ ہو گیا: اُسکی تقدیر میں تھا کہ وہ ارسطاطا میں کی تھانیت کا مترجم اور شارح ہو گا ایسا ترجیح مع شرح جو اُس سے پہلے نہ ہوا تھا۔ تاکہ بخوبی انسان کا پورا فہمہ علم پر ہو جائے۔

ابن رشد صرف فلسفی ہی نہ تھا بلکہ مقتن قاضی اور طبیب بھی تھا۔ ۱۲۰۰ءیں میں ابن رشد کو مقام سجیل میں قاضی کی مندرجہ یکستہ میں اور اُسکے چند ہی روز کے بعد وہ قرطبہ میں آیا۔ اب ابو یعقوب غلیظہ تھا۔ غلیظہ مذکور نے ابن رشد کو اپنا خاص طبیب مقرر کیا۔ ۱۲۰۰ءیں مکر تھوڑی دلت کے بعد وہ پھر اپنے دھن (شہر قرطبہ) میں قاضی ہو گیا اپنے باپ

اور دادا کے منصب پر۔ واقعات کا انقلاب نیکی سے بدی کی جانب ہوا الا صفر و دھڑائے گئے اور رائے کی کتابیں آگ میں جھوٹکدی لکھیں۔ ضعیفی میں ابن رشد کو ابو یوسف نے جلاوطن کیا مقام ابیسانہ میں (جو وسیلہ میں قریب قرطہ کے تھا) مگر اس کا انتقال صراحتی میں ہوا جو کہ دارالسلطنت تھا تاریخ وفات۔ ابردیہ فہرست

۲۔ ابن رشد نے اپنی پوری کوشش ارسطاطالیس پر صرف کی حکیم موصوف کی کتابوں سے جو ایک دستیاب ہو سکیں یا اسکے پاس تھیں اُن کو بالاستیغاب مطالعہ کیا اور مقابلہ کیا اور تصحیح کی۔ یونانیوں کی کتابیں جواب مقصود ہیں باکھل یا بعض اجزاء ملتے ہیں اُن سے ابن رشد ترجوں کی۔ حیثیت میں اُن سے واقعہ تھا۔ وہ فقادانہ اور باتریہ کام میں مصروف ہوا۔ اس نے ارسطاطالیس کی عبارتوں کو صاف کر کے لکھا اور شرح کی کبھی اختصار کے ساتھ اور کبھی طول کے مفصل۔ جلدیں کبھی اوسط کے پیمانے پر ہوتی تھیں کبھی ضخم شرحوں کی صورت میں۔ اسکو جو قب الشارح کا دیا گیا ہے وہ اُس کا سزاوار تھا۔ پھر وینیٹ (شاعر) نے بھی اس کو اپنی کمی یا میں اسی لقب سے یاد کیا ہے۔ یہ معلوم ہوتا ہے کہ اہل اسلام کے فلسفہ میں ارسطاطالیس کے مطالب کو سمجھانا اُسی کی تقدیر میں تھا۔ جب یہ مقصود حاصل ہو چکا گویا کہ اسکا خاتمه اُنکی ذات پر ہوا۔ ارسطاطالیس ابن رشد کے تزوییں اعلیٰ درجہ کا کامل انسان سب سے بڑا صاحب خوض و نظر تھا۔ ابن رشد کی رائے میں حکیم نذکور کا فلسفہ خطاط سے مباحثا وہ ریاضی حقیقت تھا۔ جدید در قبیل علم امیت فنون یا طبیعتیات میں کوئی تبدیلی اس فلسفہ میں نہیں کر سکیں البتہ یہ ممکن ہے کہ ارسطاطالیس کے مطالب کو کوئی غلط سمجھے۔ خود ابن رشد اکثر امور کو جنکو اُس نے خارجی یا این سینا سے لیا اُن سے مختلف سمجھا اور بہتر سمجھا اسکا تمام عمر بھی خیال رہا کہ ارسطاطالیس کا صحیح مطلب اگر کوئی سمجھ گیا تو اُسکو اعلیٰ درجہ کا انسانی علم حاصل ہو گیا جس حد تک انسان کے لئے ممکن ہے۔ دنیاوی ایور کے قدم سلسلہ میں ارسطاطالیس اُس بلندی پر فائز ہے جس سے تجاوز کرنا غیر ممکن ہے۔ جو لوگ ارسطاطالیس کے بعد دنیا میں اُنے اُن کو سخت کوشش اور بہت غور کرنا پڑا جو معلم اول پر فوراً منکشت ہو گئے تھے۔ رفتہ رفتہ تمام شک اور تناقض سکوت اور خاموشی میں بدل گیا کیونکہ ارسطاطالیس کا مرتبہ انسان سے

بالاتر ہے اس بات کے واضح کرنے کے لئے گو باشیت الہی نے ارسطاطالیس کو خلق کیا تھا کہ نسل انسانی کس حد تک روح عالم کے قریب پہنچنے میں ترقی کر سکتی ہے جو نکار ارسطاطالیس روح انسان میں حکمت کے حلول کرنے کا سب سے عمدہ منونہ تھا لہذا ابن رشد اسکو الہی معلم کہنا زیادہ پسند کرتا تھا۔

بیان آئندہ سے واضح ہو گا کہ ابن رشد کی یہ لا انتہا قدر شناسی بھی اُسکے خیالات کے کامل طور سے سمجھنے کے لئے کافی نہیں ہے۔ ابن رشد ابن سینا سے نتائج کرنے کا کوئی موقع پاتھ سے نہیں جانے دیتا بلکہ اکثر فارابی اور ابن باجہ کا ساتھ بھی چھوڑ دیتا ہے۔ اگرچہ یہ وہ لوگ تھے جنہے وہ بہت مستفید ہوا تھا۔ ارسطاطالیس نے اپنے استاد افلاطون کی ایسی خردہ گیری نہ کی تھی جیسی بہی طرح سے ابن رشد اپنے متقدمین کی خبر لیتا ہے۔ اگرچہ وہ خود جدید افلاطونی شارحوں سے کچھ بہتر نہیں سمجھا اور غلط فہمی سے شامی اور عربی متجمیں کی نہ بخل سکا۔ اکثر وہ ہمیطوس کی مطہیات کی بھی پیروی کرتا ہے بمقابلہ اسکندر افروزی کے جملکی شرح نہابت منصفانہ ہے وہ این دونوں میں توفیق دینا چاہتا ہے۔

ابن رشد بہ نسبت اور امور کے ارسطاطالیسی منطق کی تعریف میں جنون کی حد پہنچ گیا ہے وہ کہتا ہے۔ بغیر منطق کے جانے ہوئے کوئی سعید نہیں ہو سکتا افسوس ہے کہ افلاطون اور سقراط اس سے ناواقف تھے!

انسانوں کی سعادت کا پایانہ ایکھا منطق کا جانا ہے۔ جتنکوئی شخص منطق کا علم زیادہ رکھتا ہے اُتنا ہی وہ نیک بخت ہے۔ نقادانہ فرست سے وہ فرخور یوس کی ایسا غوچی کو سمجھی قرار دیتا ہے مگر لیتوہیقیہ (علم مباحثت) اور بطیقی (علم شعر) کو وہ ارخنوں (ارسطو کی کتاب منطق) کے اجزا سمجھتا ہے۔ اور اُسکے ما و راجحی غلط فہمیاں سامنے آتی ہیں۔ مثلاً طریقہی (قصصہ غم انعام) اور کمیڈی (فہانہ محنت انعام) کو میں سریع اور بچوں کوئی سمجھو لیا ہے۔ شاعرانہ منظمه کو چاہئے کہ اس میں ایسی سچائی ہو کہ استدلال سے ثابت ہو سکے یا قریب تر اس صورت کے ہو۔ اُسی نے اور اک کوبرہانی تصدیق مان لیا ہے۔ غیرہ۔ بلاشبک ابن رشد یومنان کے حالات بالکل نہ سمجھا تھا اور یہ قابل معافی ہے کیونکہ اسکو این واقعات کی اطلاع نہ مل سکی۔ مگر ہم ایسے شخص کو فوراً مجاہت نہیں کر سکتے جیسے دوسروں کی سخت نکتہ پر کی ہے۔

شل اپنے معتقد میں کے ابن رشد نے صرف و نخوکی خاص تاکید کی ہے وہ صرف و نخوکی تمام زبانوں میں مشترک ہے۔ وہ عالم اسول جو کہ کلی ہے ابن رشد کی رائے میں سلطان کے پیش نظر ہے ارینیاس (منطق بحث الفاظ) میں اور ریطوریقیہ (بلاغت کی کتاب) میں اہنایہ عرب کا حکیم (ابن رشد) بھی ایں کا پابند ہے اگرچہ کلی مسائل کے سمجھانے کے لئے عربی زبان اور ادبیات سے مثالیں لی جا سکتی ہیں اسکی غرض کلیات مسائل سے متعلق ہے۔ کیونکہ علم دسانیں، کلیات کا علم ہے۔

منطق ہماری معرفت کی ترقی کا راستہ صاف کرتی ہے جزئیات محسوس سے کلیات معقولة کے سدق تک پہنچا دیتی ہے۔ عوام انس محسوسات میں غلطی کو ٹوٹ لئے ہیں اور اسی میں پڑے رہتے ہیں۔ آلات ذہن کی خرابی ناقص تعلیم اور اسکے ماوراء یعنی عادات ترقی کے مانع ہوتے ہیں۔ لیکن پاہتے کہ کسی نہ کسی انسان کو حقیقت کے دریافت کرنے پر قابو ہو۔ عقاب سوچ کو بلا حجاب کے دیکھ سکتا ہے۔ کیونکہ اگر کوئی بھی نہ دیکھ سکتا تو کوئی فطرت سے ایک چیز بکار بنائی۔ جو چیز حکمت ہے اسکے بناء کا مقصود ہے کہ کہ کوئی دیکھ سکے۔ جو چیز موجود ہے چاہتے کہ اسکو کوئی نہ کوئی جان سکے خواہ وہ ایک ہی آدمی کیوں نہ ہو۔ کیونکہ حقیقت موجود ہے اور اسکی محبت ہمارے دلوں میں بھری ہوئی ہے یہ سب فضول ہوتا اگر ہماری رسانی وہاں تک نہ ہوتی۔ ابن رشد کا یہ خیال تھا کہ وہ اکثر اشیاء کی تحقیقوں سے آگاہ ہے بلکہ مطلق حق کی بھی معرفت اسکو حاصل ہے۔

سنگ کی طرح وہ صرف تلاش تک اپنی کوشش کے موقوف رکھنے پر قافع رہتا۔

حقیقت کی معرفت بلا شک اسکو اس طلاقا میں سے عاصل ہوئی تھی اور انسی نظر سے وہ اسلامی الہیات کو خوارث سے دیکھتا ہے۔ بیٹے شاک اسکے نزدیک اسلام کی حقیقت ثابت تھی گروہ الہیات کے خلاف تھا۔ الہیات اس چیز کو ثابت کرنا چاہتی ہے جو الہیات سے ثابت نہیں ہوتی۔ قرآن شریف وحی والہام ہے گر این رشد کی تبلیغات سے اور دوسروں کے خیال سنتے بھی اور اپنے شل اسپیوز رکھیا کو وہ انسان کو

لہ ایک ملکیہ کا نام ہے جو جمن میں ستحاود فنون الحیفہ کی فقادی میں کمال رکھتا تھا ۱۷ مترجم
۱۷ یورپی صحف کا یہ دعویٰ بھی بلا دلیل ہے یہ بھی تعریف ہے جو کہ باعث تقصیب ہے ۱۸ مترجم

عالیم فاضل پر ناسنے کے لئے نہیں آپا ہے بلکہ ان کو بہتر انسان نہانے کے لئے نازل ہوا ہے۔ (یعنی اخلاق کی وسیعی کے لئے)۔ شارع کا مقصود علم نہیں ہے بلکہ اطاعت یا اخلاقی عمل یہ معلوم ہے کہ انسان کی صلاح و فلاح اجتماعی معاشرت سے کامل ہوتی ہے۔

ہم۔ ابن رشد اپنے معتقد میں سے خصوصاً ابن سینا سے اسی امریں امتیاز رکھتا ہے کہ ابن رشد بلا ابہام عالم کو حادث بالذات اور قدیم بالزمان سمجھتا ہے۔ عالم حیثیت مجموعی سے ایک قدیم اور ضروری وحدت ہے۔ اس میں عدم یا اختلاف کا امکان نہیں ہے مادہ اور صورت۔ صرف ذہن میں جدا جدا ہیں۔ صورتیں مثلًاً حبیث روحیں کے جامد کو میں آوارہ گرد نہیں ہیں بلکہ مثل جبراہیم کے مادہ میں موجود ہیں مادی صورتیں طبیعی خوتون کے جیسیں۔ قدم سے کارکن رہی ہیں عمل تخلیق میں کبھی مادے سے جدا نہیں ہوتیں اُن کو خدا کی قدرت کہنا مناسب ہے۔ مطلق ابتدا یا مطلق فنا نہیں ہے جو کچھ واقع ہوا کرتا ہے وہ قوت سے فعل ہیں اما ہے اور بالفعل سے پھر بالقوہ ہو جانا۔ اصطلاح سے مثل سنت پیدا ہوتا ہے اور مثل ہی سے پیدا ہو سکتا ہے عالم وجود میں ایک تدیکی ترتیب ہے۔ مادی یا جوہری صورت عرض بحث اور خالص دیا چدگانہ) صورت کے وسط میں ہے جوہری صورتیں بھی مدارج کے اختلافات ظاہر کرتی ہیں جو کہ بالقویت اور بالفعیلت کے وسط کی حالتیں ہیں۔ اور بالآخر بورا نظام صورتوں کا سب سے پیغمبریہ میوانی صورت ہے۔ کہہ الہی تک اصلی صورت مجموع کی ایک پیوستہ ہمارت کی سی ہے جو نزل پہنچ لند ہوتی گئی ہے۔

یہ قدیم عمل پیدائش کا مقدمہ ہے قدیم حرکت ہے اور حرکت پر مقدم ہے محکم پیدائش

ہر نظام میں پائی جائیکی۔ اگر عالم کا کوئی مبدأ ہوتا تو ہم اس مبدأ سے استدلال کرتے ایک اور مدد پر اور اسی طرح سے ایک جہانی عالم پر استدلال کرتے جس مبدہ نے اُسکو پیدا کیا ہے اور اس سلسلہ کی انتہاء ہوتی اگر موجود کا وجود ممکن ہوتا تو یہ واجب الوجود نہوتا تو ہم ایک اور ممکن وجود پر استدلال کرتے وہیں ملی ہوا یہ سلسلہ تناہی نہوتا۔ ابن رشد کے نزدیک یہ مفروضہ صرف ایسے عالم کا ہے جس کو خرید کر دیکی ہے ایک وحدت کی حیثیت سے اس سے پیدا ہوتا ہے امکان ایک وجود پر استدلال

لئے یہ محل بھی ہمارے عقاید کے غلوت ہے "لارطب لا یابس الا فی کتاب میں۔ وحی والہام ہی رب کچھ چشم چڑا اور گوش ہٹنا چاہیے۔ بورڈ پی مصنف تعصب کے غاریق میں ٹھوٹنا پڑتا ہے ۱۲۰ متر جم۔

کرنے کا جو عالم سے علمی وہ ہے لیکن وہ اذلی سے عالم کو حرکت دے رہا ہے چونکہ وہ متواتر حرکت دے رہا ہے اور مجموع کی عدمہ ترتیب کو قائم رکھتا ہے اُسکو جائز طور سے ہم اس عالم کا صانع کہ سکتے ہیں۔ اور وہ اردوح جو افلاک کے کروں کو حرکت دیتی ہیں۔ کیونکہ ہر جدید فہم کی حرکت ایک علمی وہ اصل کو چاہتی ہے جو حرکت دے۔ یہ سب صانع عالم کے کارکن ہیں جو اُسکی طرف سے کارپروڈاٹ محکم اول کی کئنہ ذات اور اردوح فلکیہ کی اصل این رشد کے نزدیک عقل ہی ہے جیسی وجود کی وحدت دی ہوئی ہے۔ عقل جو بعینہ اپنا محدود ضمیحی ہے (یعنی عقل اور عاقل اور معقول بعینہ ایک ہیں) یہی اثباتی تعریف کئنہ ذات الہی کی ہے۔ لیکن وجود اور وحدت مطلقاً ایک سبھی نہ مانے میں ہیں۔ بالفاظ دیگر، وجود اور وحدت کئنہ ذات پر اضافہ نہیں کئے گئے ہیں (وجود اور وحدت اور ذات بعینہ ایک ہیں) لیکن عقل ہیں پائے جاتے ہیں مثل اور کلمات کے عقل ہر جگہ ہی کو جزوی میں پیدا کر کیجیے ہے کہ کلی ایک سیلان کی خیشیت سے اشیاء میں کارفرما ہے۔ لیکن کلی من جیش کلی صرف عقل ہیکل میں موجود ہے۔ یا امکان ہیں لیا باقتوہ، یہ اشیا میں موجود ہے۔ لیکن بالفعل یا حقیقتاً عقل ہی ہیں ہے۔ یعنی اس میں وجود زیادہ ہے (تو یہ فرم ہے) یہ اعلیٰ درجے کا وجود ہے عقل میں ذکر اشیاء میں۔

اب یہ سوال پوچھا جاتا ہے کہ خدا کے تعالیٰ کا علم فقط کلمات پر حاوی ہے یا جزئیات پر بھی ہے این رشد پر جواب دیتا ہے۔ خدا کے تعالیٰ بلا واسطہ نہ کلمات کا علم رکھتا ہے نہ جزئیات کا کیونکہ باری تعالیٰ کی حقیقت ان دونوں کے مادر ہے۔ خدا کا علم سب کا پیدا کرنے والا ہے اور سب کو شامل ہے۔ خدا اصل ہے اصلی صورت ہے ہی اور کل اشیا کا مقصد ہی ہے۔ وہ کل عالم کا ترتیب دیئے والا اور اپناد کا توفیر دیئے والا اور اُسکی ذات طریق وجود میں سب سے برتر ہے۔ اس تظریہ سے بے شک یقینی تجربہ مکلتا ہے کہ خدا کی ازلی شیخیت کا اس میں کوئی مذکور نہیں ہے اس لفظ کے عام مفہوم کے اعتبار سے۔

دو قسم کی ہستی ہم معلوم ہے: ایک وہ جو تحرک ہے اور دوسرا وہ جو حرکت کو پیدا کر کی ہے مگرچہ جملات خود متتحرک نہ ہو۔ یا جسمانی اور روحانی۔ مگر وہ طالی ہستی ہی میں اعلیٰ وحدت یا کل کل ہستی کا پایا جاتا ہے اور وہ بھی درجہ بدرجہ سیس کوئی محض وحدت نہیں ہے جس قدر وہ حیاتی افلاک صورت اولیٰ سے بعید ہے اُسی تقدیر ان میں بساطت کم ہے۔ کل رو حیاتیات اپنی ذات کا علم لہ بسط وہ ہے جو کل نہیں سوا اُسکی ذات کے اور کوئی شے شامل نہ ہو ॥ ترجم۔

رکھتی ہیں لیکن ان کے علم میں ایک حوالہ طرف سبب اول کے ہے۔ اسکا نتیجہ یہ ہوا کہ درسیانِ حسماں نے اور روحانیات کے ایک قسم کی موازنات ہے۔ ادنیٰ درجے کی روحوں میں کچھ ایسی چیز ہے جو کہ مطابق رکھتی ہے اُس ترتیب سے جو حسماں نات میں صورت اور ہیوائی سے حاصل ہوئی ہے۔ جو چیز کہ مخلوط ہے غالباً روحانیت کے ساتھ وہ صرف مادہ نہیں ہے۔ جو کسی طرح منفعل ہو سکے البتہ وہ کوئی شےٰ سے جو مادہ سے مشابہت رکھتی ہے۔ ایسی کوئی چیز جس میں قوت کسی اور چیز کے قبول کرنے کی (یا اپنی ذات میں لے لینے کی) ہے۔ درد کثرت عقول کی روح کی وحدت کے حامل تالیفِ شریعتی یہ اُس روح کے ساتھ جسکو عقول کا فہم ہے۔

مادہ منفعل ہے۔ لیکن روح قابلِ ذقبوں کرنے والی، یا آخذہ (وصول کرنے والی) ہے۔ اس موازانت کو ایک باریک اتفیانی کے ساتھ ابن رشد نے فلسفہ میں داخل کیا ہے روح انسانی کی طرف مخصوص حوالے کے ساتھ۔

۶۔ ابن رشد کی مخبوبی کے ساتھ یہ رائے ہے کہ نفس انسانی کو اپنے بدن سے دلیلی تعلق ہے جیسا کہ صورت کو ہیوائی کے ساتھ ہے۔ وہ اس رائے پر بالکل جاہوایا ہے۔ یہ نظریہ کہ کثرت کے ساتھ لافانی نفوس موجود ہیں اُسکے تردیک بالکل مردود ہے اس باب میں اسکا تنازع ابن سینا کے ساتھ ہے۔ نفس کا وجود اُس بدن کا نکملہ ہے جس سے اُسکا تعلق ہے۔

تجربی تفاسیر میں ابن رشد نے بشوق تمام یہ کوشش کی ہے کہ اس طالبی کے قدم تعمیر رہے جائیں وغیرہ کے خلاف۔ لیکن ہن کے مسئلہ میں وہ معلم اول سے الگ ہو گیا کوئہ وہ خود اس بات سے بے خبر ہے۔ اُس کا مفہوم (جدید افلاطونی آراء سے نکلتا ہے) مادی عقل کا خاص ہے پھر استفادہ یا قابلیت نفس انسانی کی نہیں ہے۔ نہ یہ مسادی ہے جسی روحي حیات کے لامعاً کے لیکن یہ کوئی چیز ہے جو کہ نفس سے بالاتر ہے۔ اور تھوڑے بھی بالاتر ہے۔ ملی عقل ہانی ہے ناتابی فساد روح یا ایسی ہی قدیم اور لافانی ہے جیسے غالباً عقل یا عقل خال جو ہمارے اوپر ہے۔ تعلق ایک مادہ ہے جداً اگر موجود کا حسماں نات کے عالم میں ابن رشد نے یہاں مشق کر دیا ہے (بلاشک

لہ یہ مسئلہ جسمِ ثالی کا ہے جو بدن کے ساتھ موجود ہے اور عالمِ دنیا وغیرہ میں کام کرتا ہے اور بعد خرابی بدن کے باقی رہتا ہے بعض جگہوں کے تردیک حشر و نشتر جسمِ ثالی سے تعلق رکھتا ہے۔ اس مسئلہ کو غالباً ہمارے یورپی مصنفوں اور مترجمِ دنیا نہیں سمجھتے ۱۲ مترجم۔

وہ ایں میں تھیمیسٹیوس (Themistius) کا بیرہ سبھے رہنمایات کے قام میں۔ پس ماڈی عقل ایک قدیم جوہر ہے جسیں استعداد یا قابلیت شخص انسان کی عقلی علوم کے لئے جسکو این رشد عقل منفعل کہتا ہے۔ یہ پیدا ہوتی ہے اور خوب انسان کے ساتھ ہی فنا ہو جاتی ہے لیکن ماڈی عقل قدیم ہے مثل نسل انسان کے۔

لیکن کسی قدر اجمالی باقی رہ جاتا ہے اور اسکے سوا یہی کیا سکتا تھا اُس تعلق کے مابین میں جو کہ درمیان عقل فعلی اور عقل منفعل (ستفید)، کے ہے۔ (اگر تم اصطلاح کو اس وقت عقل ماڈی کے لئے استعمال کر سکیں، عقل فعل نفس انسان کے مرکات کو قابل فہم کرنی ہے دنیا یا روح قابل مقولات کو خوب کر سکتی ہے نفس کی حیات ایک شخص انسانی میں وہ مقام ہے جہاں عاشق و مشرق کا وصال ہوتا ہے ان مقامات میں باہم درپیش اختلاف ہے یہ تو ہے انسان کی تمام قابلیت اور نفس انسان اور اسکے اور رکات کے میلان پر کہ کس درجہ تک عقل خال اسکو عالم آنعقل میں بلند کر سکتی ہے اور کہاں تک اسکو روح قابلہ اپنے ذمہ پر کہا جو نہ سکتی ہے۔ اسی سے واضح ہوتا ہے کہ کیون انسان روحمانی ملن کے اعتبار سے ایک ضرور پڑھیں ہوتے۔ لیکن مجموع رومن علم کا عالم نبیر کسی تبلیغ کے برقرار رہتا ہے اگرچہ فرقہ نہ کی شخصی اختلاف کی تابع ہے۔ ایک فطری ضرورت سے فیلسوف کا دوبارہ ظہور ہوتا ہے اس میں حرج نہیں واقع ہوتا خواہ وہ اکملہ رس طاطا لیس ہو یا ایک این رشد جسکے دلخیل میں وجود ایک شالیہ بجا تاہم ہے۔ یہ سچ ہے کہ خیالات ایک جزوی انسان کے زمانہ کے عضمر میں واقع ہوتے ہیں اور درج قابلہ قابل تغیر ہے جس حد تک جزوی انسان میں ایک حصہ اس علم کا موجود ہے لیکن نسل انسان کی عقل کی حیثیت سے اُس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی جیسے عقل قوال اُس کے میں ہے جو ہماں سے اور پر ہے۔

۷۔ بالجملہ تین بڑی بدعتیں این رشد سے ایسے صادر ہوئیں جن سے اسکان نظام دنیا کے تین مذہبوں کی الہیات کے خلاف ہو گیا، اولاد قدم عالم ماڈی کا اور رواح کا جو عالم ماڈی کو حرکت دتی ہیں وہ سبے ضروری یا ہمی تعلق علت و مسلول کا کل حادث قابل میں جس سے کوئی جگہ مشیت الہی کے لئے نہیں باقی رہتی نہ معجزہ کرامت وغیرہ کی گنجائش رہتی ہے تیرے قابل قیام ہو اجل شخصیات کا ایں نظریہ سے شخصی لا فائیت بھی مفقود ہو جاتی ہے۔ منطقی طور سے اگر خوب کیا جائے تو یہ مسلمہ کہ متعدد خود منتار ارواح فلکی خدا کے زیر حکم

وجودہ ہیں کسی قابلِ اطمینانِ اصل پرینی نہیں ہے۔ لیکن ابن رشد مثلاً اپنے متقدِ میں کے اس شکل سنتے یہ کہ کے عہدہ برآ ہوتا ہے کہ ارواحِ فلکیٰ شخصی اعتبار سے جدا ہونا نہیں ہیں بلکہ صرف بالنوعِ متفاوت ہیں۔ خاص مقصد ان ارواح کے فرض کرنے سے یہ تھا کہ تظاماتِ عالم میں مختلف حرکات کا ثبوت ہو سکے جب تک وحدتِ عالم کی نامعلوم تھی۔ جب طلبیوں سی نظام عالم کو علیہ کرو دیا اور ہر سطہ ارواحِ فضول میوڑیں۔ لوگوں نے عقلِ فعال کو خدا بنا لیا۔ اسی غرض سے اگلے زمانہ میں بھی یہ ارواح اس لئے مان لیے گئے تھے کہ وہ بجا سے استدلالی اور مذہبی وجود کے بکار آمد ہو سکیں۔ پھر صرف ایک قدم اور اگے طریقہ انتہا کار انسان کی قدیم روح کو یعنی خدا مان لیں۔ ابن رشد نے نہ یہ کیا نہ وہ کیا کہ انکم اُن طرح جمع اُسکی صادرت سے صحیح صحیح مفہوم ہوتا ہے۔ ابن رشد کے نظام کو عقول قائم بھیں تو اس سے یہ امکان سکلتا ہے کہ یہ سکن اختیار کیا جائے اور اس طریقہ سے عالم کے وحدتِ الوجود میں مفہوم تک رسائی ہو۔ دوسری جانب سہولت کے ساتھ اُسکے نظام سے مادیت کی تائید ہوتی ہے اگرچہ حکیمِ موصوف قطعاً اس رائے کے خلاف ہی کیوں نہ ہو یونکہ جس نظام میں قدم صورت اور تاثیر یہ مادیات کے تھتی کے ساتھ زور دیا گیا ہو۔ جیسا کہ اس حکیم نے کہا۔ روح برائے نام بادشاہ ہے گر صاف صاف مادیات کی عنایت ہے۔

ابن رشد اس قابل ہے کہ اُسکو ایک ولیر اور صائب الرائے صاحبِ ذکر کہیں اگرچہ مجدد نہ ہو۔ حکمتِ فطری اُسکے لئے کافی تھی لیکن نہ ہب اور اعمال کے پارے میں اُسکو اپنے زمانے اور مرتبہ (قاضی کے منصب) کا مسنون ہونا پاہے، تم اس نکتہ کے متعلق کچھ مختصر بیان کریں گے۔

۸۔ ابن رشد اکثر طالبِ علم انہوں اور تاریک خیال ملاوں کے خلاف تھا اور علی رؤس الاشہدا اُسکا اعلان کرتا ہے مگر وہ عزالت کی زندگی پر معاشرت اور جماعت کو توجیح دیتا ہے اور اُنکے ساتھ رہنا پسند کرتا ہے وہ اختلافات کا تنکر کرنا ہے اکثر تعلیمی نکتوں کے لئے اور یہ خاصہ اُسکی نسبت کا بہت خوشگوار ہے۔ اس کا خیال ہے کہ تہائی کی زندگی سے کسی فن یا اعتمادت کا پیدا ہونا محال ہے۔ انسان کنج عزالت میں ان اکتسابات سے مستفید ہو سکتا ہے یا برائے نام اسی کو ترقی دے سکتا ہے۔ گریز شخص کا فرض ہے کہ وہ جماعت کی بھلائی کے لئے کوئی کام کرے نہ صرف مرد بلکہ عورتیں بھی چاہئے کہ معاشرت اور ملک کی خدمت کریں۔ اس رائے میں ابن رشد افلاطون کی موافقت کرتا ہے (چونکہ وہ اوس طالب ایس کی پولیٹکس سیاستِ مدن سے واقع نہ تھا) اور وہ صاف صاف کہتا ہے کہ اُنکے زمانے کے افلاس اور مصائب کا جزو اعظم اس سبب سے ہے کہ عورتوں کو مثل

پا لو جانور دل، یا گھر میور دختوں کے رکھ جھوڑا ہے بھض اینی خواہش کی تشقی کے لئے بجا خلاقاً قابل گرفتہ ہے۔ بجا ہے اسکے پچاہئے تھا کہ ان کو مادی اور عقلی دولت کی پیداوار میں ادا سکی خالقیت کے کاموں میں شرک کر دیتے۔ اپنے اخلاقی نظام میں اب نہ شد نہایت سستی سے اس سلسلہ پیر فقہائی نہ صحت اور ان کو سرزنش کرتا ہے کہ کسی شے کا اچھا یا برا ہونا خدا نے تعالیٰ کی مشیت پر موقوف ہے۔ بلکہ بندوق اسکے وہ کہتا ہے کہ ہر چیز اپنی ماہیت سے کوئی خلقی صفت (خُن یا قبح) رکھتی ہے۔ سنتہ شکن درج بہرنے کا عقلی سنتے ہے: فعل جس کا تعین عقل کے تہ بڑا حکم یا فیصلہ، سے صادر ہوا ہے وہ مذکور اخلاقی۔ ہے یہ شخصی عقل کا حکم بلاشبہ ملکہ وہ عقل جس نصب العین جماعت یا ملک کی صلاح و خلاص ہو اور اخسری فیصلے کے لئے ایسی ہی عقل کی طرف رجوع کرنا چاہئے۔

ابن رشد مذہب کو کبھی ایک مدبر ملک کے طبع نظر سے دیکھتا ہے۔ اسکے نزدیک مذہب کی قدر و نظرامت اخلاقی متعدد ہے۔ وہ ہمیشہ علمائے ملت کے خلاف ہے اور ان سے لڑتا رہتا ہے جو مذہب کو عقولاً بھٹکانا چاہئے میں اسکے عرض کہ ایمان لا یکس در اطاعت کریں۔ وہ شرعاً اکو اس سلیمانی ملامت کرتا ہے کہ امام موصوف نے اس بات کو حائز رکھا کہ فلسفہ مذہبی عقاید پر خود ہو اور اس سبب سے اکثر اشخاص شکر میں پڑ کے ایمان کھو دیتے۔ لوگوں کو جو کچھ کتاب خدا میں موجود ہے بعدہ اس پر ایمان لانا چاہیے وہی حق ہے ایسا حق جو بلاشبہ پڑے لڑکوں کیلئے انسانوں کے سمجھنے کے لئے بذریعہ اشغال و حکایات کے ادا کیا گیا ہے جو اس عدد سے شجاع و ذکر تا ہے اس کا تصحیح رہا ہوتا ہے۔ مشائی قرآن شریعت میں وثبوت و جوابی تعالیٰ کے میں جو ہر شخص کے لئے بدیہی ہے۔ خدا کے تعالیٰ کا خفایت کرنا مخلوقات کو خصوصاً انسانوں کو پیدا کرنا حیات کا نباتات اور حیوانات دنیروں میں پایا جانا ان مواعظ کو پریستان کرنا ہیں جاہے اور صریح عبارتوں کی تاویل ملالا دختوں۔ کہ ساتھ بنا چاہئے کیونکہ جو ثبوت علمائے الہیات پیش کر تھے میں وہ بمقابلہ سماں عز کے انتقاد کے نہیں ٹھہر سکتے۔ وہ ثبوت جو مکمل اور واجب کیے گئے ہوں جسے فارابی اور ابن سینا نے دیا ہے۔ ایسے ثبوت

نه حسن و نجیع اشیاء ہے بلکہ باشرعی میتلہ مسلمانوں میں مختلف فیہ ہے۔ حکماً اور متفقر کا مسلک بچھ جکلوں نہ شد نہ اختیا کیا۔ بھی یعنی حسن و نجیع اخپا عقلی ہے اور اشاعتہ وغیرہ شرعی ہوں یہ کہ قائل ہیں ۱۷۔ مترجم۔ لکھ۔ اس مقام پر فقط اخلاقی اپنے دسیخ سنی مفہوم میں لیا گیا ہے۔ جس میں نیک اور بد و دلوں قسم کے فعل داخل ہیں ۱۸۔ مترجم۔

وہ بہت اور الحادی کی طرف لیجا تھے میں۔ افلاطی اور ملکی انگراظ سے یہ ادھوری ہالہ بیانات قابل گرفت ہے۔ سمجھا ہے اور گروہ حکما جو اکتساب علم کر پچھے ہیں وہ اسکے مجاز ہیں کہ خدا سے تعالیٰ کے کلام پاکسز کو جو قرآن میں ہے اسکی تفسیر کریں۔ اعلیٰ درجہ کی مردخت کے نور سے وہ سمجھ سکتے ہیں کہ کلام پاکہ کا مفہوم کیا ہے اور یہ لوگ عام آدمیوں سے صرف اُسی تدریبیان کرتے ہیں جبکو عوام سمجھ سکتے ہیں۔ اس طبق سے قابل قدر انتظام ہو سکتا ہے۔ مذہبی احکام اور فلسفہ دونوں باہم و یگر متفرق ہیں۔ تھیک اس لئے کہ ان دونوں کا مقصود جدا گاہ ہے۔ ان میں نظری اور عملی کافر ہے۔ فلسفی کا مفہوم مذہب کا وہ بہت کو بعینہ اسی عالم میں دیکھتا ہے جس سے مذہب کو تعلق ہے لہذا اسی طرح فلسفہ مذہب کو رد نہیں کرتا۔ یہ طور فلسفہ اعلیٰ درجہ کی صورت حق کی ہے۔ اور اُسی وقت میں فلسفہ سب سے اعلیٰ مذہب ہے مذہب فلسفی کافی الواقع جملہ موجودات کا علم ہے۔

لیکن پھر یہ رائے حسب ظاہر مذہب کے خلاف دکھائی دیتی ہے اور کوئی اشاعت نہ
اُس پڑھا عہت نہیں کر سکتا کہ فلسفہ کے تقدم کی رتبہ شناسی کرے حق کی معرفت میں یہ بالکل ایک طبعی امتحنا کہ مغرب کے علمائے الہیات مثل اپنے برادر ان مشرق کے واقعات کی مساعدت سے یہ وہ در ہوں اور اس وقت تک جیں سے نہیں جب تک کہ مخدود ہم یعنی فلسفہ کو گرا کے خادم (الہیات) کے مرتبہ پر پہنچا دیں۔

مفہوم - مفہجہ

۱۔ امن خلد و ان

۱۔ این رشد کا فلسفہ اور اس کی شرح ارسطو اس طبقہ کے تصانیف کی عالم اسلامی پر بالکل غیر مندرجہ طور سے مورث ہوئی۔ اس کے اکثر تصانیف اصل زبان میں محفوظ ہو گئے اور اس کے ترجمے عبرانی اور لاتینی میں دم کو وسیعیاب ہوئے۔ اس کے شاگرد یا مقلدین نہ تھے۔ فرست کے گوئوں میں بلاشبک اکثر آزاد خیال یا رہاب باطن مل سکتے تھے جن کے ذہنوں کو یہ اصرح بھیب دغیرہ سب معلوم ہوتا تھا کہ سمجھیدگی کے ساتھ فلسفہ کے نظری مسئلہ کو مختسب سے تلاش کریں۔ فلسفہ کا اختر مسلمانوں کی عام تعلیمات پر پہنچ پڑنے پایا اور نہ اُس کو معاہدات میں دخل دیا گیا۔ مسیحیوں کی فتوح سے اسلام کی مادی تہذیب اور عقلی ترقی درستک تیزی پر ہٹ گئی۔ ہمیں اپنی کا وہی حال ہوا جو بربر کا ہوا جہاں برابری فرمائے اور تھا زمانہ تازک تھا مسلمانوں کی اپنی ان ممالک میں اعراض خطر میں تھی۔ لوگوں نے دشمن سے لڑنے کے تیاری کی یا آپس ہی میں کشت مر سے ویندار بھائیوں نے ہر مقام پر اتحاد کیا باطنی مشاہدات اور مراقبات کے لئے جہونیوں کے طبقوں میں ان لوگوں کے فلسفیانہ ضوابط ایسے صحیح و سالم بچکے اور محفوظ رہے تھے۔ جبکہ تیر معمولی صدیق و ملطیں شہنشاہ فریدریک دوم نے چند فلسفیاء نہ سوالات مسلمانوں کے ساتھ پیش کئے جو قیوط Ceuta کے طبقہ تھے ملکوں دعید اولاد نے ان صباہین کو میں جو ایک صوفی طبقہ کا بانی تھا جواب کے لئے مقرر کیا۔ اس نے جواب دیا مگا برا نہ پہنچے میں تقدیمیں اور متاخرین کے اقوال کو پیش

لے۔ مکابرہ علیست کا انطہار فخر کے ساتھ پر ٹھہراظر کی اصطلاح ہے اس کا مقابل مناظرہ ہے جس کے معنے بارہم نظر کرنے کے ہی تحقیق حق کے لئے۔ ایک اور طریقہ بحث کرنے کا ہے جس کو

کر دیا اور اہل تصوف کے اسرار کی بھی ایک جھلک دکھادی۔ یہ کہ خدا نے تعالیٰ کل اشیا کی حقیقت ہے۔ اس کے جوابوں سے جو بات ہم کو معلوم ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ ان صائمین نے جن کتابوں کو پڑھا تھا اس کا یہ خیال تھا کہ اپر الہور فریڈرک کو شانہ خیال بھی نہ سمجھا۔

۲۔ چھوٹے چھوٹے نظامات ریاستیں اسلامی تمدن صغرب کا اس سخنہ
جاری راستھا آج ترقی ہونی کل تنزل ہو گیا۔ مگر قبیل اس تمدن کے مفقود ہونے کے
ایک شخص پیدا ہوا۔ اس کی ساخت کے دریافت کرنے کی کوشش کی اور
اس کا خیال تھا کہ ایک جدید فلسفیاً ز تعلیم ایجاد کی جائے۔ یعنی فلسفہ معاشرت
یا فلسفہ تاریخ۔ یہ یاد گار زمانہ شخص ابن خلدون تھا۔ جائے ولادت طوں ۷۳۲
ایسے خانہ ابن سے تھا جس کو سولی (Seville) سے تعلق سے تھا۔ یہاں اس نے تعلیم اور
تریت پائی پھر اسی جگہ اس کو فلسفہ کی تعلیم دی گئی اس تعلیم کا ایک حصہ ایسے معلم کے باس
گزاریں نے مشرق میں اکتساب علم کیا تھا۔ علوم تداول سے اس زمانے کے جب
فارغ ہو جکا تو دو کچھ حدود تھیں سرکاری ملازمت میں مشغول ہوا اور کبھی سیر دیا جاتے
میں اور تھات گذاری اس نے اکثر شاہزادوں کی خدمت کی میرشی (سکرٹیری) کے
عہد سے پرا درہ سپانیہ اور افریقہ کے درباروں میں سفیر ہو کے گیا۔ اس حیثیت سے اس نے
عیسائی دربار پیترس النظام (Peter the cruel) کا دیکھا جو سولی میں تھا۔ اسکے تیور لگکے دربار
میں حاضر ہونے کا موقع املاجودش میں تھا اس طرح سے دو دنیا کا وسیع اور کامل تجربہ حاصل
کر چکا تھا کہ مصر القاہرہ میں ۷۴۰ھ میں دفاتر پائی۔

سیرت کے اعتبار سے شاید وہ کسی بلند مرتبے پر نہیں ہے لیکن تھوڑی
سی خود نامی علوم و فنون پر غزہ دیگرہ ایسے شخص کے لئے قابلِ عفو ہے مگر نے اپنی
زندگی سب سے بڑھ کے علم پر صرف کر دی ہو۔

حاشیہ صحیح گذشتہ۔ جدل پکتے ہیں اس میں خصم کا لزم کہ مفقود ہوتا ہے اسی کے ملات سے
ذہبی سماحتوں میں یہی طریقہ جاری ہے مناظرہ اس سے بھی بالآخر ہے کیونکہ اس کی غرض الزم اور
نہیں ہے بلکہ امر حق کو تحقیق کرنا ہے ۰۹۔

سلام امن خلد دن کی تکین ایسے فلسفہ سے نہیں ہوئی جو مدرسون میں پڑھایا جاتا تھا جب اس فلسفہ سے ماہر ہو جکا۔ دنیا کی تصور یہ جو اس کے دل میں تھی وہ اس جو کئے ہیں نہیں اسکتی تھی جس کو اہل زمانہ نے بنایا تھا۔ اگر وہ نظری خور و خوض کا عادی ہوتا تو یقیناً وہ ایک نظامِ سیاست کا خود بنتا۔ فلاسفہ ہر شے کے علم کا دعاویٰ کرتے ہیں لیکن نالم کا شہادت کی وجہت اس سنتے زیادہ سہے کہ ہماری عقول میں سما کے موجودات اور اشیاء سے شمار (غیر عدد دار غیر محدود) ایسی زیادہ ہیں انسان کے معلومات سے زانسان ان کو اب جانتا ہے نہ آئندہ جان سکتا ہے خدا یہی ایسی چیزیں پیدا کرتا ہے جن کی تم کو کچھ خبر نہیں ملتی۔ مثلاً اختر جات اکثر تجربی دنیا کے مطابق نہیں ہوتے جس میں چیزیات اشیا موجود ہیں۔ یہ چیزیں بعض شاہد سے سے معلوم ہوتی ہیں۔ یہ کہ صرف ہم مطلقی قواعد کے استعمال سے حقیقت کو پاسکتے ہیں غیال خام ہے۔ لہذا تجربے سے جو چیزیں معلوم ہوئیں ان پر خوض دنائل کرنا اہل علم کا کام ہے۔ اور اس کو لازم ہے کہ یہ اپنے تجربے پر مبنی نہ ہو جائے بلکہ استقادی نظر سے نوع انسان کے جمیع تجربوں کو کامیک لائے جو سلف سے ہم کو پہنچنے ہیں۔

ماہیت کے اعتبار سے فلسفہ علم سے خاری ہے لیکن فطرت ہی نے اس کو قوت تجربے پر خور و ذکر کرنے کی وظاہی ہے جو تجربے ہم کو دیئے کرے گئے ہیں۔ اسی خور و ذکر کے امثال میں اکثر عدالت سلطان میں آجاتی ہے بطور القا کے اس حداد سلط کے ذریعہ سے جو بصیرت ہم نے حاصل کی ہے اس کو ترتیب دیتے ہیں اور صوری مطلق کے قاعدوں سے اس کی توجیہ کر لیتے ہیں۔ مطلق سے علم نہیں پیدا ہوتا یہ صرف وہ راستہ دکھاویتی ہے جو ہمارے خور و ذکر کو اختیار کرنا چاہتے۔ اس سے ہم کو معلوم ہو جاتا ہے کہ تم تک کس طرح رسائی ہوگی اور اس کی قدر و قیمت اس سے اور بھی بڑھ جاتی ہے کہ یہ ہم کو خطا سے بچاتی ہے اور عقل کو تیز کرتی ہے اور اس کو ہمیشہ جادہ استقامت

سلہ۔ فلاسفہ کا وہ فرقہ جو کلیات کی خارجی حقیقت کا قائل نہیں ہے اور ان کے ناموں کو بلا اسی خیال کرتا ہے مثلاً انسان کلی اور جیوان کلی یہ الفاظ بعض نام ہیں خارج میں کوئی شے موجود نہیں ہے جس کو کلی انسان یا کلی جیوان کہہ سکیں۔

پر کھنی ہے پہلا یہ ایک معاون علم ہے اور اس کو خود اسی کے لئے بھی حاصل کرنا چاہرہ سے دو ایک شخصوں کو جو اس کے لایت ہوں، انھیں کام کا ہر ہے لیکن اس کو وہ اساسی اہمیت حاصل نہیں ہے جو فلاسفہ اس سے منسوب کرتے ہیں۔ وہ راستہ جو یہ بتاتی ہے کہ اس طریق سے غور و فکر کرنا بجا ہستہ اس کو شروع ہے کہ علمی زبان اس کی پروپری کریں گے ہر ایک علم میں منطق کی رہنمائی سے جبکہ نیاز ہو کے بھی تجربے سے حقیق کرنا چاہئے۔

ابن خلدون نہایت بخوبی صاحبِ نظر ہے وہ کہیا (علم الحیل) اور احکامِ سچوم کے خلاف ہے۔ اہل باطن کی فلسفیانہ معقولیات کے مقابلہ میں وہ اکثر اسلام کے سیدھے سادے اصول پیش کرتا ہے۔ خواہ اس لئے کہ وہ اس کا تین رکھنا تھا خواہ مکمل صلحت کے خیال سے۔ لیکن اس کی علمی رائے پر مذہب کا اغراض سے زیادہ نہیں ہے۔ جیسا کہ جدید افلاطونی (اثراتی) اوس طاطالیت کا۔ افلاطون کی کتابیں جمہوریت فہشا خوری افلاطونی فلسفہ کا ایک کارنامہ ہے۔ لیکن بغیر اس کی نادر ہکار نشرونما اور تاریخی تصاویریں کا اس کے پیشوؤں کے خصوصی مسودی کی تاریخی خواہ اس کے خیالات کی ترقی پر ہوتی اثر تھا۔

۲۔ ابن خلدون اس دعویٰ سے کہے سماں تھے ذیلیا کے سامنے آتا ہے کہ وہ ایک جدید فلسفیانہ تعلیم قائم کرے گا اوس طاطالیس کو بھی جس کا فہم نہ ہوا تھا۔ فلسفہ علم موجودات ہے جس کی تکمیل اسی کے اصول سے ہے مذکورہ استدلال کے ہوتی ہے لیکن فلاسفہ جو کچھ اعلیٰ درج عالم یا کہنے پا رہی تعالیٰ کے بارے میں پیش کر رہے ہیں وہ ان اصول سے مطابق نہیں ہے جو کچھ وہ اس باب میں کہتے ہیں وہ ماقبل تجویز ہے۔ ہم اپنی انسانی ذیلیا سے بہتر واقف ہیں۔ اور سب سے زیادہ پیغمبر مددہ برائی اس باب میں مخاہدہ اور باطنی ذہنی تجربے سے حاصل ہو سکتی ہے۔ اس حقیق میں مستند واقعات کا لمنا ہکن سب سے اور ان کے اسباب دریافت ہو سکتے ہیں۔ پس اس حد تک جس میں مذکور طرزِ عکل ہکن احکاموں ہے تاریخ میں پہنچنے اس حد تک جہاں تاریخی سوانح کا پتا گذشتہ زمانے میں لگایا جا سکتا ہے اور پہلے مسلم اسماں تک پہنچایا جا سکتا ہے تاریخ اس کی شایان ہے کہ اس کو صناعت (سائنس) بلکہ ایک

شبہ فلسفہ کا کہا جائے۔ اس طرح تصور تاریخ کا ایک صناعت کی حیثیت سے وضاحت کے ساتھ پریسا ہوتا ہے۔ اس کو عجمان بخراں تفریج دیپی منابع عام یا تعلیم و تربیت وغیرہ سے کوئی واسطہ نہیں ہے۔ اس کو واقعات کے دریافت سے تعلق ہے اگرچہ زندگی کے اعلیٰ مقاصد اس میں متنبہ ہوں کوشش یہ کیجا تی ہے کہ واقعات کے اسباب اور ان کی ترتیب معلوم ہو جائے۔ تاریخی تحقیق کے لئے ضرور ہے کہ انتقادی امداد از احتیار کیا جائے جس میں تعصُّب کا شالمہ ہو وہ اصول تاریخ پر جس کی حکومت ہے یہ ہے کہ ملست اور معلوم میں مطابقت ہوتی ہو یعنی منتباً ہے حادث اقتضا بہ شرائط کو چاہستہ ہیں۔ یا یہ کہ ایک ہی طور کے تمدنی حالات سے ایسے ہی سائد کا پھر صدور ہو گا جو پہلے ہوا تھا۔ پس چونکہ یہ سلسلہ نامباً درست ہے کہ انسان اور معاشرت کی طبیعت میں زمانے کے استدراستے تغیر نہیں ہوتا یا معتقد تغیر نہیں ہوتا جو وہ عالمت کو زندہ ہٹالوں سے بچے لیا جانے تو اس سے گذشتہ پر استدلال کر سکتے ہیں جو امور کا حقہ معلوم ہیں اور جو ہماری آنکھوں کے سامنے ہیں اس پر خوض کر کے جو تتجدد ہم نکالیں وہ ایسے امور ہیں جس کا علم کمتر ہے اور جو جدید قدر ہم کی گذرے تھے مطابق ہو سکتا ہے بلکہ اس طریق سے ہم آئینہ کی بھی ایک جملہ دیکھ سکتے ہیں۔ ہر صورت میں روایت کو درایت سے جا بچنا چاہئے زمانہ عازم پر قیاس کرنا چاہئے اور اگر روایت میں ایسے امور ہیں جن کا وقوع اب ناممکن ہو تو ہم کو اسی جہت سے اس کی صحت میں شک کرنا چاہئے گذشتہ اور موجودہ اس طرح ایک دوسرے کے مثال ہیں جیسے دو قطرے سے یا نی کے۔ اگر این خلد دن کی یہ عبارت ملی الاطلاق سمجھی جائے تو بھی بات این رشد بھی کہتا ہے نہیں بن خلد دن نے تکمیل اس کی

سلسلہ۔ اعلیٰ الاطلاق سے یہ مراد ہے کہ اس کے ساتھ کلیت کی شرط نہ کرنا چاہئے بلکہ قضیہ مطلق سمجھنا چاہئے جو کہ حکم میں جو یہ کے ہوتا ہے فلا رسی یہ ہے کہ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ گذشتہ مل جو وہ کے ہو لیکن یہ کلمیہ نہیں ہے اگر واقعات کو تفصیل لاحظ کریں تو اکثر مشتملات مل جائیں گے۔ یہ خود ہی ثبوت طلب ہے کہ اس صورت میں گذشتہ مل جو وہ کلمیہ یا آئینہ نثار موجودہ کے ہو گا ۱۲۔

محنت کو ان کے اصول تحقیق قرار دیا ہے۔ جزویات میں اکثر استثناء دا قع ہوتے اور ہر صورت میں اس کو خود واقعیات سے نامہمت کرنا چاہئے۔

ہـ۔ تاریخ کا مضمون ع کیا ہے اس کی اس حقیقت سے کہ وہ نسلیت کا ایک شبہ ہے ہـ اب نہ خلد ون کا جواب یہ ہے۔ کہ تاریخ کا مضمون ع معاشرتی حیات ہے جمیعی موارد اور عقلی تہذیب معاشرت کی تاریخ کو یہ دکھانا ہوتا ہے کہ انسان کیونکر کام کرتے ہیں اور کیونکر پستے ہیں۔ کیوں وہ ایک دوسرے سے لڑتے جھگڑتے ہیں اور بڑی جامعنوں میں شریک ہو کے اور شخص واحد جو اکا قائد ہے اس کے ماتحت ہو جاتے ہیں، جب ان کی زندگی کو ثبات د قرار حاصل ہو جاتا ہے تو ان کو اعلیٰ درجہ کے علوم و فنون میں ترقی کرنے کی فرصت اُنہیں ہوتی ہے کیونکہ اس طریقہ سے ناشائستہ اور ناقص ابتداء سے تہذیب مشل بھول کے شکفتہ ہوتی ہے اور وہ پارہ پھر ایک وقت میں یہ تہذیب فنا ہو جاتی ہے۔

معاشرت کی صورتیں جو یہیکے بعد دیگرے آتی رہتی ہیں وہ اب نہ خلد ون کی رائے میں اولاً بد دی حالت ہے۔ دوسرے معاشرت کسی ایسے خاندان کے زیر حکومت جو سپاہی پیشہ ہوں۔ تیسرا معاشرت نہ ہب کی حقیقت سے۔ پہلا سوال غذا کے متعلق پیدا ہوتا ہے۔ انسانوں اور قوموں میں اقتصادی یا معاشری مرتبہ کے اعتبار سے تفریق ہوتی ہے مثلاً خانہ بد و شر اور کاشتکار جو قرار و ثبات رکھتے ہوں حاجت خارج گری اور جنگ جدال پر آادہ کرتی ہے اور ایک بادشاہ کی اطاعت پر جو ان کا پیشواد ہو۔ اس طرح خانہ اپنی حکومت کو عروج ہوتا ہے۔ یہ اجتماع اپنے لئے ایک شہر بنایا لیتے ہیں۔ جہاں محنت کی تشیم اور ایک دوسرے کی دوسرے خوشحالی آتی ہے لیکن یہی خوشحالی تباہ کرن کا بھی دلیل پرستی کی طرف بخوبی ہوتی ہے۔ محنت پہلے فارغ البالی کا باعث ہوئی پھر جب تمدن اعلیٰ درجہ پر پہنچ جاتا ہے تو لوگ دوسروں سے ایسے عرض محنت لیتے ہیں اور اکثر براہ راست پورا معاوضہ نہیں دیتے۔ کیونکہ خدمت بلکہ غلامی اعلیٰ طبقوں کی اور محنت سلوک اعلیٰ طبقوں کے ساتھ کامیابی کا باعث ہوتا ہے۔ با ایں ہمہ لوگ دوسروں پر بھروسہ کرنے لگتے ہیں۔ حاجتیں زیادہ تکلیف دہ اور محصول ظالمانہ ہو جاتے ہیں

دولتمند صرف اور محسول ادا کرنے والے مفلس ہو جاتے ہیں اور ان کی غیر طبعی زندگی ان کو ہمارا اور پریشان حال کر دیتی ہے۔ قدیم سپاہیاں نے رسم و رواج میں تکلیف اور نزاکت پیدا ہو گئی۔ اس طرح کہ اب یہ لوگ دن کے مقابلہ میں اپنا وقار فارغ نہیں کر سکتے اس عہد و بیان (وجہ اس احساس سے کہ فلاں جامعت سے ہمارا تعلق ہے یا نہیں) والی تکلیف جس کی مدد سے صردار اور سردار کے ارادے کے ساتھ افراد کی داسیگلی لگے زمانے میں قائم تھی۔ اس عہد و بیشاق کی گز نہیں ذہیلی ہو گئیں کیونکہ اہل خبر دیندار نہیں، ہے لہذا ہر چیز اندر کی طرف سے شکست ہونے پر تیار ہے اور اس کے بعد ایک جدید اور قوی بددی قوم صحراء سے اٹھ کھڑی ہوتی ہے یا کوئی اور جو حد سے بڑھی ہوئی متہدن نہ ہو لیکن اجتماعی روح رکھتی ہو وہ اس زان مرشد بودے شہر پر آپڑتی ہے اور اس کے بعد ایک جدید سلطنت قائم ہو جاتی ہے جو پرانی ہندیب کی ماڈی اور عقلی دولت پر قبضہ کر لیتی ہے اور بھروسی تاریخی دوڑ آجائما ہے تو ہری حال سے سلطنتوں کا اور انسانوں کی ٹڑی بڑی جامیں توڑ لیتے جو حال کی ایک غاندان کا ہوتا ہے۔ ان کی تاریخ کا خاتمه تمدن ستھنے لیکے چھپتے تک ہوتا ہے۔ پہلی پشت باقی ہوتی ہے وہ صری قائم کھلتی ہے اور دنایا اسی طرح تیسری یا اس سے تگ کی پیشی ایسا ہی کرتی ہیں اور آخری پشت بر پا کر دیتی ہے یہی دو تھدن اور ہندیب کا چاری رہتا ہے۔

۴۔ ہنگست یہ در کی رائے میں یہ نظر یہ ابن خلدون کا ہمپانیہ مغربی افریقہ اور سفلیہ کی تاریخ پر بالکل صادق آتا ہے گیا، ہو میں سے پندرہ صدی تک بہبی حال ہما نی الواقع اس تاریخ کے مطالعہ سے ہے نظر یہ خذ کیا گیا تھا اس کی (ابن خلدون کا)

سلسلہ۔ ابن خلدون نے صرف دولتمندوں کو کہا ہے کہ وہ مفلس ہو جاتے ہیں غربا کی تباہی اور پریشانی کے باسے میں کچھ نہیں کہا جن کی بڑے شہروں میں کثرت ہے اور جس کا حال ہم کو معلوم ہے۔ ابن خلدون نے خود چھوٹے شہروں میں زندگی بسر کی تھی اکثر اوقات اور زندگی کے آخر میں قاہرہ کو دیکھ کے اس کا نتھا خواں ہوا ہو مخفف۔

تاریخی تصنیف و حقیقت تایف ہے یہ سچ ہے۔ تفصیل میں ابن خلدون نے اکثر بخطی کی چیز جو بکر و راویت کا انقاود کرتا ہے پسے نظریہ کی مدد سے لیکن کثرت سے عمدہ فضیاقی اور سیاسی تجسس کے طبقیانہ انتشار میں موجود ہیں۔ فی الواقع یہ ایک اسادا نہ تھیں فہم ہے کہ قدمت نے تکمیلی تاریخی سال پہاڑی عین نظر نہیں ڈالی تھی۔ وہ ہم کو بڑی بڑی گناہیں فتوں پرایی ہماری تاریخی تحریات میں لیکر پیراث چھوٹی گئے ہیں لیکن کوئی طبقیانہ استحکام تاریخ کا سائنس کی حیثیت سے نہیں کیا تھا۔ یہ یونکہ نوع انسان اگرچہ قدیم سے موجود پسلی آئی ہے مدت توں اعلیٰ درجے کا تمدن حاصل کرنے میں ناکام رہے اس کی توجیہ بیطہ حادثوں سے کی جاتی ہے جیسے زلزلے طوفان یا اس کے مثل۔ ایک طرف میانی فلسفہ تاریخ کو مع اسکے انقلابات کے بعد ایسا یاد شناہست کا زمین پر قائم ہونا یا اس کی تیاری کی سمجھتے۔ لیکن ابن خلدون پہلا شخص تھا جس نے یہ کوشش کی کہ انسانی معاشرت کی تکمیل سباب قریب سے ہوتی اور اس کوشش میں کمال و انسانی صرف کی اور اپنے بیان کو مغل کیا۔ (اسباب قریب) نسل انسانی کی حالت آب و ہوا کی تاثیر ضروریات زندگی کی پیداوار وغیرہ ہیں ان میں سے ہر ایک بحث کی اور انسان کے جسمی اور عقلی اجزاء و مقویہ پر انسان اور اجتماع پر ان کی تاثیر کو واضح کر کے دکھا دیا۔ تمدن جس ڈھرے پر چلا ہے ابن خلدون کے نزدیک اس سے اس قانون کی تقدیق ہوتی ہے۔ ابن خلدون ہر جگہ فطری قوانین کو تلاش کرتا ہے پوری تکمیل کے ساتھ جس قدر اس کے امکان میں تھا۔ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ سلسہ علم و معلومات ایک آخری علم پر ختم ہو جاتا ہے اس کو اس کا یقین ہے یہ نہیں ہو سکتا کہ سلسہ کی انتہا نہ ہو (کیونکہ سلسہ عقلائی حوال ہے) اسی سے ہم استدلال کرتے ہیں خدا کی ہستی پر۔ لیکن اس دلیل کو جسے وہ قیاس (استخراج) کہتا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ ہم اس سے پر نہیں ہیں کہ ہر چیز کو معلوم کر سکیں اور ان کے طریق عمل کو۔ وہ حقیقت یہ اعتراف ہماری نادانی کا ہے۔ جس دلیل کا علم ہو وہ بھی ایک قسم علم کی ہے۔ لیکن علم کا تعاقب کرنا چاہئے تاحد امکان۔ اپنے جدید سائنس کے لئے راست صاف کرنے کے لئے ابن خلدون پر حوال گرتا ہے کہ اس نے صرف اصلی مسائل کو بیان کر دیا اور بعض اشارے کے طور پر طریقہ استدلال

اور موصوف عالم کو بتاؤ یا ہے۔ لیکن اس کو امید ہے کہ اس سے بعد جو لوگ ہوں گے دلخیق کو ہماری رکھیں گے اور جدیدسائل تجویز کریں گے صلح عقل اور تعلیمی علم کے ساتھ۔

ابن خلدون کی امید پوری ہوئی مگر اہل اسلام میں نہیں جیسے طرح کوئی اس کا پیشہ رونہ تھا اسی طرح کوئی اس کا پیر و بھی نہیں ہوا۔ لیکن اس کی تصنیف کا اثر مشرق میں پامدار ہوا اکثر مسلمان بربرین سلطنت خیبوں نے پذیر ہوئی صدی اور اس سے بعد متعدد یورپیں، یادداہوں اور سیفروں کو ناکامی کے گھاٹ آنکھار دیا وہ ابن خلدون ہی کے فرقے کے تھے۔

۳۔ محرب پہا اور مدرسهیت

اہم دلخیکی ہوتی ہے جو فاتح ہو۔ دہ محار بات جوہ سپانیہ میں عیسائی اور اہل اسلام میں ہوئے ان میں اکثر عیسائی مور کی ناز غینوں کے زیر اثر اور ان سے کے دام نلف کے گرفتار تھے۔ عیسائی شجاعوں نے نو دن تک جو مذہبی رسوم ادا کئے تھے اس میں اک مورخورت شرکیں تھیں مگر مادی دولت اور حسی دلچسپیوں کے مادر اعلیٰ ترقیوں کا بھی فاتح پر اثر پڑا۔ اور عرب کے علوم نے ایک عروس زیبا پنکے اکثر لوگوں کو اپنگار دیدہ کرنیا جو لوگ علوم کے شالیق تھے وہ اسی عروس کے دلدادو تھے۔

اس سماں میں اکثر یہودیوں نے مشاہدہ اور دلائل کا کام کیا یہو مسلمانوں کی تمام علمی انقلابات اور علمی ترقیوں میں شرک رہے اکثر ان میں سے عربی میں کتابیں لکھتے تھے اور دوسرے عربی سے عبرانی میں ترجمہ کرتے تھے۔ مسلمان عشقوں کی کتابیں فلسفہ پر انھیں وجہ سے محفوظاً رکھیں یہ ترقی یہودیوں کی فلسفہ میسونی Maimoniyyah میں درج کمال پر فائز ہوئی خصوصاً فلامانی اور ابن سینا کے زیر اثر یہ لوگ اس طاہری میں اور عہد عتیق (تورات اور حضرت انبیاء) میں تعلیق چاہتے تھے۔ اس نے بعض مسائل فلسفہ کی آسمانی کتاب سے وضع کی

اور ایک حصہ اس طالبائی فلسفہ کا نہیں اخیا تک محدود رکھا جو زمین سے تعلق رکھتی ہیں۔ اور ان چیزوں کا علم جو زمین کے ماقومی میں کلام خدا سے اخذ کیا۔ مختلف اسلامی سلطنتوں میں اس زمانے میں جو سلانوں کی کامیابی کا زمانہ سمجھا یہودیوں نے علوم علمیہ سے ول پری پیدا کی ان یہودیوں کے ساتھ صرف رداواری کا سلوک نہیں ہوا بلکہ ان کی قدر دوائی ہوئی۔ ان کی حالت ان سلطنتوں کے مفتوح ہو جانے کے بعد بدلتی یعنی جس زمانے سے سلانوں کے تدبیں کا انتظام شروع ہوا جو شیعیوں نے انبوڑہ نام نے ان کو لکھ سے بخال باہر کیا اور ان لوگوں نے ہمیسائی مالک میں پناہ لی حصوصاً جنوبی فرانس میں یہاں ان لوگوں نے اشاعت علوم کے کام کو انجام دیا۔

۲۔ اسلامی اور ہمیسائی عالمِ عرب میں دونوں قطبین پر ایک دوسرے سے مل گیا یعنی جنوبی اطاعتیہ اور ہمیسائیہ میں۔ دوبار میں اپر اطور فریڈرک دوم کے پاسروں میں عربی علوم بڑے شوق کے ساتھ پھیلانے لگئے اور لاطینی قوم اس سے بہرہ مند ہوئی۔ اپر اطور مذکور اور اس کے بیٹھے مونفرہ نے یونانی اور پاریس کے جامعوں میں فلسفیانہ تصانیف کے ترجمے عنایت کئے ان میں بعض ترجمے عربی سے ہوئے تھے اور بعض برائیہ میں یونانی اصل کتب سے۔

اہمیت اور تاثیر پر نظر کرنے ہوئے ہمیسائیہ کے ترجموں کا کام بڑھا ہوا تھا مالیہ Toledo میں جس کو ہمیسا یوں نے دوبارہ فتح کر لیا تھا ایک ہنایت گرانقدر کتب خانہ عربی کتابوں کا ایک سجدہ کے متعلق تھا جس کا شہرہ مرکز علوم کی حیثیت سے دوستک عیسائیوں کے شہری ملکوں میں پہنچا ہوا تھا۔ مختلف انسانی عرب اور یہودی ہن میں سے بعض ہمیسائی ہو گئے تھے ایک ساتھ کام کرتے تھے ہمیسائیوں کے ساتھ شریک ہو کے۔ ایک ساتھ ملکے کام کرنے والے مختلف ملکوں سے آئے تھے۔ مثلاً جو ہمیں ہمیسان اور گندی سائنس (بارہویں صدی کے نصف اول میں) جرارڈ کریمہ (۱۱۸-۱۱۲) میکال ساکن اسکالینڈ اور ہرمان برمی (۱۲۰-۱۲۷) اور ہمیسان کے درمیان، ہم کو ابھی تک ان اشخاص کی صفتیوں کے تفصیلی حال کی اطلاع نہیں مل سکی۔ ان کے ترجموں کو اس اعتبار سے

صحیح کر سکتے ہیں کہ عربی الصلی یا عبرانی (ہسپانیہ کے الفاظ) کے مقابل ایک نہ لیک
لاٹینی لفظ موجود تھا لیکن یہ ماموں فروع کو تھیک سمجھ کے نہیں لکھا ہے۔ ان ترجیحوں
کو کا حقہ سمجھنا شامل ہے ایسے شخص کے نئے جو عربی سے واقف نہ ہو۔ اکثر عربی الفاظ کو بعینہ
لکھ دیا جاتے اور زاموں کو ایسا بگاؤ ابھے کہ ان کو پڑھانا محال ہے جا بجا جیسی اور
غیر مالوس بجئے صحنی الفاظ پائی جاتے ہیں۔ ان سب امور نے تلفظ کے لاٹینی طالب علموں
کے دامنوں کو تختہ خیرست اور پریشانی میں ڈال دیا ہو گا اور خیالات جو نئے
سر سے ظاہر کئے جاتے تھے خود وہ بھی انجیسٹ کا پہلو دبائے ہوئے ہوں گے۔

متجمیں کی کارروائی اس دلیلی کے قدم بعد میں ہی جو میسانیٰ حلقوں میں
سنوار ہوئی بعینہ اسی انداز سے ہے جس کو ہم نے مشرقی اور مغربی اسلام میں ملاحظہ
کیا ہے دیکھو دشمن اول فصل ۲۱) تدیکم تھے علم ریاضیات کی جو علم طب طبعی للسفہ اور
علم تفسیس کی کتابوں کے ہوئے تھے اس کے معاہد منطق اور ما بعد اطیعی مواد بھی شامل
تھا جس قدر دقت گذرتا گیا لوگ اس طالب اس کی شرحوں کے پابند
ہو سکتے تھے لیکن پہلے ہی ان چیزوں کا شوق زیادہ تھا جن میں عجائب
کا بیان ہوا۔

کندھی کی شہرت ایک طیب اور بخوبی کی حیثیت سے ہوئی۔ ابن سینا کی
طب تحریک فلسفیت اور فلسفہ طبعی فیہ بہت نایاں اثر کیا۔ جو بمقابلہ فارابی اور
ابن باجہ کے فی الجملہ کمتر تھا۔ بالآخر ابن رشد کی شریں سنوار ہوئیں اور جو شہرت
ان کو حاصل ہوئی سعی قانون ابن سینا کے وہ حدود دراز تک باقی رہی۔

۳۔ پس میسانیٰ فلسفہ عہد و سلطی کی حد تک اہل اسلام کا مسند ہے جو اس سوال
کا جواب اس مختصر کتاب درجواہل اسلام کے فلسفہ سے مخصوص ہے، کے موضع
سے خارج ہے۔ یہ ایک جدا گانہ کام ہے۔ جو نیم کتابوں کے مطالعہ پر یوقوف
ہے میں میں سے کوئی بھی میں نے نہیں پڑھی۔ عام الفاظ میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ جو ترجیح
عربی سے ہوئے تھے ان میں دو قسم کی جدت مغرب کے عیسائیوں پر واضح
ہوئی۔ ایک تو یہ کہ اس طالب اس کی منطق اور طبیعتات اور ما بعد اطیعات کے
متعلق جو کچھ معلوم تھا اس سے بہت زیادہ ان کو معلوم ہو گیا۔ لوگ اس طالب اس

سے زیادہ تر واقف ہو گئے۔ تاہم یہ واقعہ وقتی اہمیت رکھتا تھا اس نے اس وقت خوبی کو تحریک دی میں بعد صحیح ترجیح اس کی کل کتابوں کے اصل یونانی سے لاطینی میں ہو گئے۔ سب سے بڑا فائدہ یہ ہوا کہ اہل عرب کی تحریرات سے خصوصاً ابن رشد کی کتابوں سے ایک خاص مفہوم اور سلطاطیسی اعتقادات کا جو سب سے بالآخر حقیقت کو شامل تھا لوگوں کے علم میں داخل ہوا۔ اس کا پتیجہ صدر تھا کہ مخالفت پیدا ہو یا مصالحت ہو درمیان اہمیات اور فلسفہ کے پیارے کہ کلیسا کے سلسلہ عقیدہ سے انکار کیا جائے۔ اس طرح اسلامی فلسفہ کا اثر مدرسی تکمیل پر کلیسا میں تعلیم کے ایک حد تک ایک متاز حیثیت رکھتا تھا۔ عیسائی دنیا میں فلسفہ اور اہمیات (عیسائیوں کے دینیات) پہلو پہ پہلو نہیں جل سکتے تھے اس طرح کہ ایک کو دوسرا سے سروکار نہ ہو جو حالت بلا شک اہل اسلام کے عقول میں ہوئی عیسائی تعلیمات میں یونانی فلسفہ اس تکمیل کی پہلی صدیوں ہیں افراد سے داخل ہو گیا تھا اس بے تعلقی کی حیثیت، حاصل کرنے سے زیادہ تر یہ میں تھا کہ تھوڑا فلسفہ اور مذہب میں داخل ہو جائے تو بطور مقابلہ کے سہل تر تھا کہ اہل اسلام کے عالم فہم سیدھے سادے عقاید پر فلسفہ حادی ہو جائے پسندت چیز ہوئی تھی عقاید عیسائیت کے۔

بارھویں صدی میں جبکہ اہل عرب کا اثر نمودار ہو کے اس میدان میں آیا تو عیسائی اہمیات میں پدیدہ انگلاطری فلسطین کا انداز نہیاں ہوا۔ یہ انداز فرانسیسکن (Franciscans) عقاید کے ساتھ پیغمبر موسیٰ صدی تک باقی رہا۔ اب سے فیشا فهدی انگلاطری رہجان اسلامی خیالات میں انداز نہ کوئے کے ساتھ ملتا ہوا ہے۔ ابن گپرول (Avencebrol) اول درجہ ستد تھا۔ دوسری جانب ہے ڈامنیٹس (Dominicans) البرٹ (Albert) اور ٹھامس (Thomas) چنھوں نے کلیسا کے آئینہ عقاید کا فیصلہ کیا تھا ایک ترمیم شدہ اور سلطاطیسی مذہب اختیار کیا جس کے ساتھ بہت بڑا حصہ فارابی سے اور خصوصیت کے ساتھ ابن سینا اور ترمیمی فرقے سے مطابقت رکھتا تھا۔

بہت بڑا اہل رشد سے چلتا ہے میں یہ اثر پیغمبر موسیٰ صدی کے اوصافات

نہیں پڑا تھا اور فی الواقع پارس میں جو اس زمانے میں عیسائی علمی تعلیم کا مرکز تھا یہ اثر پڑا ۱۲۵۷ء میں البرس مگنیس (Albertus magnus) نے ابن رشد کے خلاف لکھا تھا اور اس کے پندرہ سال کے بعد تھامس آکوئینا س (Thomas Aquinas) نے ابن رشد کی تردید کی۔ ان کا پیشووا سیگر باراپا نت، Siger of barabant جس کا علم ۱۲۹۰ء سے ہوا) جو پرنس کی مجلس ارش کا کرن تھا وہ ابن رشد کے نظام کے سخت منطقی تنازع سے نہیں چھوکتا اور تھیک اسی طرح جس طرح ابن رشد ابن سینا کو ملامت کرتا ہو اسی طرح سیگر انتقاد کرتا ہے بزرگ روح (البرٹ) اور صاحب عرفان ٹامس کی اگرچہ بروی تعظیم کے ساتھ ذکر کرتا ہے اس میں شک نہیں کہ وہ وحی والہا م سے اپنی علیحدگی کا صاف اعلان کرتا رہتے لیکن اس کا استدلال اس طلاقا میں کی تائید کرتا ہے جیسا کہ مشتبہ حدودتوں میں ابن رشد نے اس کی توجیہ کی ہے۔ اس تعلیم کے متعلق جو اس کی کتابوں میں دی گئی ہے۔ اس کی باریک معموقیت سے علمائے ملت راضی نہیں ہوئے۔ فرانسکن (فرقرہ) کے انگو اسے جو اس طلاقا میں فلسفہ دیکھیں (Dominicans) کو بھی ایک حرب لگانا چاہتے تھے سیگر کو عکھن قویش الحاد (Inquisition) کے ساتھ حاضر ہونا پڑا یہاں تک کہ اس نے قید خانہ بمقام اور دیسو (Orvietd) میں وفات پائی سنتہ دفاتر (دریان ۱۲۸۳ - ۱۲۸۷) ڈینی شاعر نے جو اس کی الحاد کی بدعتوں سے واقف تھا اس کو فردوس میں جگہ دی ہے کیونکہ وہ دنیوی حکمت کا نمایندہ تھا۔ اسلامی فلسفہ کے دو حالتی اس کو ایوان حکومت ان فرنو (Inferno) میں ملے جو یونان اور روما کے حکما کی جماعت میں داخل تھے۔ ابن سینا اور ابن رشد یہ دونوں بہت پرستوں (یوتانیوں) کی فلسفہ کے بزرگ حکما میں تھے انہیں پر یہ بسلسلہ تھم ہوتا ہے۔ ان کے بعد جو زمانہ آیا اس زمانے کے اشخاص مثل ویٹی کے اکثر ان کو عزت اور قدر شناسی کی نظر سے دیکھ لیتے ہیں۔

غلط نامہ

فلسفہ اسلام

صحیح	غلط	نمبر	صحیح	غلط	نمبر
۲	۳	۵۱	۲	۳۰	۱
ایسے نصاب نہیں مل ہوتا	اسی نصاب محل ہوتا	۱۵	ہندوستان اور سرینیوں	ہندوستانیں کے جواب	۱۹
بحث	بحث	۲۰	جواب	صرافیوں	۱۹
حد سے مادہ کے	حد سے مادہ سے	۵	زماں	زماں	۲۲
(۱) (غایت کے)	ایک	۸۸	من حیث	من حب	۲۰
میں	میں	۳	کی	کے	۲۲
ایشیا کی مدنظریات میں میں پہنچ کر	ایشیا کے کی طول نفس میں طویل	۹۱	پیدائش	کیٹے	۱۹
حس	جس	۱۰	شہادت ہے	شہادت	۲۵
اسی کو	اسی کی	۹۵	افلاطونی	افلاطونی	۱۹
داخلی	داخل	۱۱	وہ	وہ سے	۱۹
لامہم بخزون	لامخرلوں	۹۰	بنی	بنی	۵۶
معالجات	وہ معالجات	۱۵	الہزاد	الہزاد	۵۰
مطلوب کو	مطلوب کر	۱۰	نسل سے ہو	نسل سے	۵۲
		۱۱	در	ڈر	۱۵
		۱۲	اوّلًا	اوّلًا	۱۱
		۱۳	افلاطون ارسطو	افلاطون اور ارسطو	۱۰
		۱۴	مشی اعداد	مشی اعداد	۸۲
		۱۵	فعل اعداد	فعل اعداد	۷